UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04335 5817

UNIVERSITY OF ST MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDA
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/coursdephilosoph01hargui

17412

COURS

DE

PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

IMPRIMATUR

Parisiis, die 26 julii, 1899,

P. FAGES,

Vic. gén.

COURS

DE

PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

D'APRÈS LA PENSÉE D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS
MISE AU COURANT DE LA SCIENCE MODERNE

PAR MM.

A. FARGES ET **D. BARBEDETTE**

PRÊTRES DE S. SULPICE
ANCIENS PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE AUX GRANDS SÉMINAIRES
DE PARIS ET DU PUY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

TOME PREMIER

LOGIQUE — ONTOLOGIE — COSMOLOGIE

NOUVELLE ÉDITION

entièrement refondue, avec index alphabétique

PARIS

BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES

69, RUE DE RENNES, 69

1905

(Droits réservés).

TRANSFERRED

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

51-00 19

APPROBATION

DE SON ÉMINENCE ILLme ET RÉV^me LE CARDINAL SATOLLI, PRÉFET DE LA S. CONGRÉGATION DES ÉTUDES.

Rome, 17 août 1897.

Après avoir reçu les deux exemplaires du Cours de Philosophie, *que vous avez bien voulu m'envoyer, j'ai attendu, pour vous écrire, d'avoir présenté moi-même au Saint Père l'exemplaire qui lui était destiné.*

J'ai déjà parcouru votre Cours, et j'ai remarqué la trame vigoureuse et la méthode de ce nouveau travail. Je vous en félicite hautement. Je crois au succès de cet ouvrage, qui sera d'un avantage signalé, soit pour les élèves, soit aussi pour les professeurs.

Ayant présenté au Saint Père un exemplaire avec la lettre de Votre Paternité, il m'a exprimé toute sa satisfaction. Puis, se rappelant le Bref qu'il vous a envoyé pour votre grand Cours, il en a conclu que ce Bref serait aussi une recommandation pour ce nouveau Cours, puisqu'il résume le premier. Et Votre Paternité se réjouira en apprenant que Sa Sainteté lui envoie une bien affectueuse et spéciale bénédiction.

Agréez aussi que dans les sentiments de la plus haute estime, je vous adresse mes vœux de succès et de prospérité, et mes félicitations pour un si grand lustre donné à votre Congrégation, et pour un si grand avantage procuré à la science.

C'est de tout cœur que je me déclare,

De Votre R. Paternité,

Le très humble et très obligé serviteur,

FR. CARD. SATOLLI.

Très illustre Monsieur,

Les deux volumes de la cinquième édition de la Philosophie Scolastique *publiée par vous et M. Barbedette, ont été présentés au Saint Père, et il m'est très agréable de vous assurer que Sa Sainteté s'est complue dans ce nouvel hommage de votre piété filiale.*

Pour vous encourager dans vos efforts à promouvoir les saines études de Philosophie, comme aussi en témoignage de sa haute bienveillance, Sa Sainteté vous accorde de tout cœur à tous les deux sa bénédiction apostolique.

Je suis très heureux de profiter de cette occasion pour me dire de nouveau avec les sentiments d'estime très distinguée,

De Votre Seigneurie Illustrissime,

Rome, 20 *août* 1897,

Le très affectueux serviteur,

M. Card. Rampolla,

A notre cher Fils Albert Farges, prêtre de Saint-Sulpice, Paris.

LÉON XIII, PAPE

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique.

L'hommage que vous avez voulu Nous faire, comme un bon fils, des prémices de votre talent et de votre science, en nous offrant vos Etudes philosophiques, *nous a été bien agréable, et Nous tenons, par la lettre que Nous vous écrivons, à vous en témoigner Notre satisfaction paternelle.*

Dès le commencement de Notre Pontificat, une de nos plus vives préoccupations a été de ramener les études supérieures aux vrais principes des anciens, en les remettant sous l'autorité de saint Thomas d'Aquin, et c'est avec une

joie toujours croissante, que Nous voyons de tous côtés, tant d'heureux résultats répondre à nos souhaits. Or, la Compagnie à laquelle vous appartenez, et vous personnellement, cher fils, vous Nous avez procuré ce sujet de joie, par le zèle avec lequel, vous conformant religieusement à Nos instructions, vous vous êtes appliqué, soit autrefois dans l'enseignement de la jeunesse, soit depuis par les écrits que vous publiez, à remettre en honneur cette belle philosophie des anciens docteurs, et à montrer son harmonie, surtout en ce qui touche à l'observation et à l'étude de la nature, avec les progrès constants des sciences modernes. On ne peut que louer l'œuvre que vous avez entreprise et la méthode, assurément excellente, avec laquelle vous la menez à sa fin.

A une époque où tant de gens, avec l'arrogance de ce siècle, regardent avec dédain les âges passés et condamnent ce qu'ils ne connaissent même pas, vous avez fait une œuvre nécessaire en allant puiser aux sources mêmes la vraie doctrine d'Aristote et de saint Thomas, de manière à lui rendre, d'une certaine façon, par l'ordre lumineux et la clarté de votre exposition, la faveur du public. Et quant aux reproches qu'on lui fait d'être en désaccord avec les découvertes et les résultats acquis de la science moderne, vous avez eu raison d'en montrer, par la discussion des faits et des arguments allégués de part et d'autre, la faiblesse et l'inanite.

Plus vous marcherez dans cette voie, plus s'établira et se fortifiera votre conviction, que la philosophie aristotélicienne, telle que l'a interprétée saint Thomas, repose sur les plus solides fondements, et que c'est là que se trouvent encore aujourd'hui les principes les plus sûrs de la science la plus solide et la plus utile entre toutes.

L'œuvre que vous avez entreprise, cher fils, vous demandera, Nous le comprenons bien, de longs et pénibles travaux. Mais prenez courage, Nous vous l'ordonnons, bien persuadé que vos forces seront à la hauteur de cette tâche, et que de très réels avantages pourront en découler, non seulement pour ceux qui s'occupent des études sacrées, mais surtout pour ceux qui, s'appliquant aux sciences naturelles et à celles qui leur sont apparentées, se laissent en si grand nombre, Nous le constatons avec douleur, écarter de la vérité, soit par leurs opinions préconçues, soit par les erreurs d'un matérialisme grossier.

Dans cette voie vous trouverez un honorable encouragement dans la faveur que vous ont acquise, auprès des savants, vos écrits déjà publiés, et que vous obtiendrez dans une mesure d'autant plus large, que vous mettrez plus de soin à poursuivre votre œuvre, sous les auspices de si grands maîtres.

Mais puisque ces sympathies des savants, comme vous l'avouez avec une piété toute filiale, n'ont de prix à vos yeux que si la Nôtre vient s'y ajouter, Nous voulons entourer votre personne et vos travaux de toute Notre bienveillance, et Nous formons pour vous, et en même temps pour la vraie science, le vœu que votre œuvre ait un plein et complet succès.

Comme gage de cette bienveillance, et pour vous assurer le succès que vous implorez du secours divin, c'est de tout cœur que Nous vous accordons à vous, à vos confrères et à vos élèves, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près saint Pierre, le 21 *mai* 1892, *la quinzième année de Notre Pontificat.*

LÉON XIII, PAPE

AVANT-PROPOS

Depuis longtemps déjà, la célèbre formule : *il faut traverser Kant*, retentissait à la Sorbonne et dans les Revues, comme un glas funèbre. Aujourd'hui que l'exode est terminé, le système de Kant a vécu, au moins en France, et ce ne sont pas les bruyants hourras du centenaire allemand qui le réveilleront dans son tombeau.

Parmi les causes multiples qui ont hâté son déclin et son trépas, nous aimons à compter le mouvement de renaissance néo-scolastique, qui commence à rayonner, depuis vingt-cinq ans, de ses trois principaux foyers : Rome, Louvain et Paris. Mais c'est bien d'un vice constitutionnel que le kantisme devait mourir, et qu'il est mort en effet, car il portait en son sein un principe fatal de dissolution et de ruine.

Il avait promis d'affranchir définitivement la raison humaine, la raison théorique et la raison pratique, en décrétant leur « autonomie ». Quel beau rêve, quel idéal séducteur, pour une société nouvellement éclose de la Révolution, et comme on comprend la faveur et l'engoûment qu'il souleva en France, jusqu'au sein de la Convention nationale, qui s'empressa — sans l'avoir jamais lu — d'honorer Kant du titre de citoyen français ! Mais comment ce philosophe a-t-il tenu son orgueilleuse promesse, quel nouveau rationalisme, quelle nouvelle morale indépendante a-t-il offert à la libre-pensée ?

Que signifient et que valent cette « autonomie de la Raison », et cette « autonomie de la volonté », imaginées par cet audacieux génie ?

*
* *

Dans l'ordre spéculatif, — c'était admis jusqu'ici, — l'esprit

humain découvre si les choses sont vraies ou fausses, mais il ne les fait pas telles. Bien loin de produire son objet, tout l'effort de la pensée doit être de se mouler de plus en plus exactement sur la réalité des sujets étudiés : tout le progrès des sciences en dépend. Kant décréta qu'au contraire, l'objet réel étant inaccessible, c'est le sujet pensant qui se crée lui-même un objet idéal, le moule sur les formes *a priori* de sa mentalité, et se forge ainsi une science toute subjective à son usage. Mais, on le devine aisément, cette prétendue autonomie et indépendance du sujet à l'égard de tout objet réel, n'est qu'un triste suicide, car une pensée incapable d'atteindre son objet n'est qu'une pensée vide, une connaissance sans objet connu !...

Et Kant a beau répliquer que la science théorique demeure quand même ; si elle n'est plus l'accord de nos idées avec les objets, elle est du moins l'accord de nos idées entre elles, et cela suffit. — On lui a répondu que l'accord de nos idées entre elles, si ces idées sont vides et illusoires, n'a plus pour nous aucun intérêt ; et que cet accord lui-même serait d'ailleurs impossible à établir, sans une règle sûre et objective, ne serait-ce que le principe de contradiction. Mais si tous les principes sont subjectifs et illusoires, l'accord obtenu sera pareillement apparent et illusoire.

Le poète qui nous montrait dans les enfers « l'ombre d'un laquais, brossant l'ombre d'un carrosse avec l'ombre d'une brosse », pourrait nous y montrer aujourd'hui l'ombre de Kant accordant des ombres de pensée avec l'ombre d'un principe !

*
* *

Dans l'ordre moral, il était pareillement admis jusqu'ici que la volonté individuelle ne fait pas le devoir, mais le reçoit ; elle n'a pas le rôle de législateur, mais celui de sujet, et doit être soumise à la loi du devoir, comme la raison théorique à la Vérité.

Kant décréta qu'au contraire la volonté était autonome et indépendante, qu'elle se dictait ses propres lois, bien loin d'en recevoir. Mais les disciples de Kant n'ont pas tardé à reconnaître les conséquences bien imprévues, quoique logiques, du nouveau principe.

Si la volonté est maîtresse de se lier, pourquoi pas maîtresse aussi de se délier ou de ne se lier jamais ? « L'impératif catégorique », tant célébré par Kant, n'est donc absolu que pour ceux qui veulent bien le croire tel. En face d'une volonté maîtresse d'elle-même, *l'impératif* devait fatalement se transformer en modeste *optatif*. Et n'est-ce pas là un nouveau suicide, plus redoutable encore que le premier, le suicide de la morale obligatoire ?

Du reste, les conséquences pratiques du nouveau système ne se sont pas fait attendre ; en moins d'un demi-siècle, le « dogmatisme moral » a abouti, chez nous, à la négation de tout dogme philosophique et de toute morale, car l'on ne peut décorer de ce nom « la morale sans obligation ni sanction » que nos moralistes officiels sont en train d'élaborer, sans succès. L'anarchie des idées théoriques et pratiques que Kant avait voulu guérir, n'a donc fait que s'aggraver à l'excès.

⁂

Une révolution si radicale qui changeait l'axe de la pensée philosophique ne pouvait manquer d'avoir un contre-coup sur la théologie, et d'y exercer tôt ou tard ses ravages. Tout d'abord, nous avons eu comme un renouveau de Fidéisme.

Une nouvelle exégèse, assez bruyante, malgré le petit nombre de ses adhérents, est venue nous apprendre que la foi surnaturelle au Christ, — pas plus d'ailleurs que la foi naturelle de Kant au devoir, — ne pouvait se fonder sur aucune preuve intellectuelle, aucun motif raisonnable. Le fait surnaturel, tel que celui de la résurrection du Sauveur, par ex., ne serait plus constatable par l'histoire, et le témoignage des apôtres et des martyrs qui ont versé leur sang pour l'attester, serait

incapable de le démontrer, attendu que « la vérité est un produit naturel de l'esprit, et que le surnaturel, par définition, le dépasse ».

Les faits surnaturels ne sont donc plus objets de science, mais seulement de croyance, pour ceux qui ont déjà la foi ; ils ne sont plus le fondement de notre foi, puisqu'ils sont au contraire fondés sur elle.

Quel sera donc ce fondement, d'après la nouvelle apologétique de « l'immanence » ? Ce ne seront plus des preuves de raison, puisque la raison, impuissante à nous montrer ce qui est, s'arrête aux apparences. Ce seront des preuves de sentiment. Le besoin d'agir et de vivre, soit pour l'individu, soit pour nos sociétés modernes, pourront leur faire expérimenter l'utilité, la nécessité de la religion chrétienne et du catholicisme qui en est l'expression la plus complète. Mais reconnaître l'*utilité*, la *nécessité* même de la religion, n'est pas encore en reconnaître la *vérité*... En sorte que « l'argument moral » qui n'était que l'introduction et le vestibule de l'ancienne apologétique est devenu tout l'édifice de la nouvelle... Une telle mutilation serait la ruine de la certitude religieuse, puisque la religion ne serait plus qu'une affaire de sentiment individuel, subjective et variable comme lui. La foi aurait perdu tout fondement rationnel, et l'apôtre aurait eu grand tort de vouloir que notre foi fût fondée sur la raison : *rationabile obsequium vestrum*. Aucun théologien ne se résignera jamais à une telle déchéance !

*
* *

Après avoir mutilé et défiguré l'apologétique chrétienne, le kantisme ne pouvait manquer de s'attaquer au dogme, et c'est bien ce qui est arrivé. Si l'on rejette tout dogme, toute vérité philosophique, l'on doit pareillement rejeter tout dogme théologique : C'est dans la logique du système. Supposé que toutes nos idées ne sont que des fantômes de l'esprit, variables et changeants avec la constitution native de chacun, ces mêmes

idées transportées en théologie pour y formuler les dogmes révélés n'auront pas plus de valeur. Les mots : substance, accident, personne, unité, trinité, âme, Dieu, Christ ou Homme-Dieu, ne seront que des étiquettes collées sur des flacons vides ou dont le contenu est à jamais inconnaissable ; ou suivant la formule plus élégante de Renan : « des mots familiers, de bons vieux mots un peu lourds, que chacun est libre d'interpréter à son gré ». Alors on a beau jeu pour célébrer *l'évolution des dogmes*, et pour nous demander le changement perpétuel de nos formules et de nos croyances, sous prétexte de les mettre en harmonie avec « les exigences de la pensée contemporaine » !

Ces « exigences » équivaudraient à reléguer le dogme à l'arrière-plan, parmi les noumènes inconnaissables, et bientôt à l'abandonner parce qu'il nous divise, pour nous réunir tous sur le terrain nuageux d'une religion sans dogme : « Aimez-vous les uns les autres », et cela suffit ! Toutes les religions fusionneraient ainsi dans une fraternité universelle !

Tel est le scepticisme dogmatique, fruit empoisonné du scepticisme kantien, qui devait tôt ou tard sortir naturellement de sa tige, pour montrer clairement aux plus incrédules que l'arbre qui porte de tels fruits était justement condamné à périr.

*
* *

Le kantisme n'était donc qu'un mirage trompeur, et sa faillite n'a nullement surpris les esprits assez raisonnables pour comprendre combien la prétendue indépendance ou autonomie de la raison et de la volonté humaine était contre-nature. Si l'homme ne doit « faire ni l'ange, ni la bête », encore moins doit-il se faire idole de lui-même, et se croire indépendant des lois essentielles qui le dominent. Le sujet pensant ne saurait être indépendant de l'objet pensé, ni sa volonté du devoir. Tout l'honneur, toute la valeur de l'homme intellectuel et moral se mesure, non à son indépendance du Vrai, du Bien,

du Beau, mais au contraire sa soumission de plus en plus complète à leurs lois. Plus il leur devient conforme, plus il se divinise ! Hors de là, l'homme s'abaisse en voulant s'élever, il devient esclave en croyant être libre, et l'esprit humain s'évanouit dans ses ombres de pensée !

Dans son immortelle Encyclique du 8 septembre 1899, S. S. Léon XIII, de glorieuse mémoire, s'étonnait à bon droit que ce « scepticisme doctrinal d'importation étrangère et d'origine protestante [1], ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage ». Une telle aberration des esprits, sur la terre classique du bon sens, ne pouvait s'expliquer que comme une crise passagère, occasionnée par certaines circonstances accidentelles et pathologiques, telles que l'ère de la Révolution qui fut un délire d'indépendance et d'amour des nouveautés les plus hardies ; — occasionnée surtout par l'influence prédominante du cartésianisme, qui avait préparé le terrain à l'éclosion du microbe kantien.

Descartes lui aussi, — en faisant pivoter la philosophie autour du moi psychologique, « sans portes ni fenêtres sur le monde extérieur », comme le remarqua Leibnitz, et tout enfermé dans ses « idées innées » — était déjà subjectiviste, et conduisait droit au criticisme et à l'idéalisme immanent de Kant. Il suffisait pour cela, et c'était facile, de tirer toutes les conclusions des principes subjectivistes, de pousser l'innéisme jusqu'au bout, c.-à-d., jusqu'aux catégories et aux jugements synthétiques *a priori*, qui font de l'expérience un produit de l'esprit ; enfin jusqu'aux raisonnements des fameuses antinomies, au risque d'y voir le raisonnement en bannir la raison...

1. Le dogmatisme moral ou fidéisme de Kant n'est au fond que le fidéisme de Luther, transporté de la théologie en philosophie. La raison pure de Kant n'est que la « raison maudite » de Luther et « la concubine du diable ». La foi en la raison pratique de Kant, qui est un acte de volonté et de sentiment sans raison, c'est la foi en la Révélation intérieure ou goût spirituel individualiste de Luther. Pour l'un et pour l'autre, le vrai n'est pas atteint par l'intelligence, mais par la volonté. Aussi tous les deux ont-ils cru trouver « le salut dans la foi ».

*
* *

Mais si le kantisme est mort, *comme système*, l'antique erreur du subjectivisme qui en est la racine profonde, demeure toujours vivace, et, pour l'extirper, nous aurons à cœur, dans tout le cours de cet ouvrage, d'en montrer le subtil poison.

Kant était parti de l'hypothèse cartésienne, que le sujet et l'objet, le moi et le non-moi, sont séparés par un abîme infranchissable, en sorte que le sujet pensant demeure enfermé au dedans de lui-même, sans en pouvoir sortir pour prendre contact avec les objets qui devraient contrôler sa pensée. C'est sur cette hypothèse, admise sans discussion, et comme au-dessus de toute discussion, qu'il édifia son échafaudage gigantesque et étrangement compliqué du criticisme. Or cette hypothèse, qui n'est qu'un très faux et très pernicieux préjugé, règne encore sur la pensée contemporaine et l'obsède toujours : « c'est le dogme sans preuve » qui sert de point de départ et de postulat à toutes ses nouvelles élucubrations et en fausse toute l'orientation.

Disons mieux : entre la philosophie péripatéticienne et la nouvelle philosophie, s'il y a une opposition vraiment radicale et irréductible, la voilà : la nouvelle est essentiellement subjectiviste, tandis que l'ancienne est objectiviste. Celle-là ne prend contact qu'avec ses idées ; celle-ci prend contact immédiat avec le réel, et fait sans cesse appel au contrôle indispensable de l'idée par le fait. Aussi a-t-elle seule le droit d'appeler sa méthode positive, expérimentale et vraiment scientifique.

Mais comment le sujet pensant peut-il sortir de lui-même, « hors de sa peau », pour atteindre l'objet, ou l'objet sortir également « hors de sa peau » pour entrer dans le sujet ? Ces objections, pour être si communes, n'en sont pas moins superficielles et naïves. Elles nous rappellent ces vieilles objections contre le mouvement de la terre et l'existence des antipodes, où l'on alléguait triomphalement l'impossibilité de faire marcher les hommes les pieds en haut, la tête en bas. Et Dieu

sait si l'on a réussi par ces objections dédaigneuses à empêcher la terre de tourner ! On n'empêche jamais l'existence d'un fait, en le déclarant incroyable. La vraie méthode scientifique, c'est de constater d'abord les faits évidents ; ensuite on cherche à les expliquer, si on le peut. Ainsi, dit Aristote, on commence par constater qu'il y a éclipse ; ensuite on en cherche l'explication ; mais on n'a pas le droit de nier l'éclipse parce qu'on ne la comprend pas et qu'on n'en a pas « une idée claire ».

Or, le fait le plus évident et le plus universel de l'univers, aussi bien au regard de l'observation extérieure que de la conscience, c'est l'existence du mouvement et du mouvement mutuel ou réciproque de tous les êtres cosmiques, dans des actions, passions et réactions mutuelles, parfaitement évidentes.

La communication des êtres entre eux, agent et patient, sujet et objet, est donc un fait universel, qui domine la nature, et que l'on ne peut nier, ni traiter d'illusoire, parce qu'on ne le comprend pas.

Mais comment expliquer la communication des substances ? Demandez à Aristote et à S. Thomas de satisfaire à une curiosité si légitime. Ils vous répondront que les substances impénétrables quant à leurs matières se pénètrent mutuellement par leurs forces ou leurs actions réciproques. « L'action de l'agent est dans le patient. » Non pas en ce sens que l'action dite transitive émigre de l'un à l'autre, mais en ce sens que l'action étant la résultante d'une double cause active et passive, — puisque l'action n'existe jamais sans la passion, ni la passion sans action, — elle est aussi la forme commune de ses deux co-principes, actif et passif, unis par le contact dans un seul tout complet.

De même que plusieurs organes du même individu sont informés par une seule âme, ainsi deux molécules en contact dont l'une joue le rôle d'agent, l'autre de patient, n'ont qu'une seule et même action, produite par l'un et reçue par l'autre.

Que si « l'action de l'agent est dans le patient », le patient n'a donc plus besoin de sortir « hors de sa peau », pour voir en lui-même l'action étrangère qui le frappe et pour en prendre conscience.

Ensuite, par raisonnement, il remontera de la nature de l'action reçue à la nature de l'agent : « telle action, tel agent ». Mais tout d'abord, il saisit dans sa conscience la présence d'un élément étranger, objectif, par une intuition immédiate et sans raisonnement ; et c'est la conscience, dont la fonction est de distinguer le moi et le non-moi, qui fait le triage des éléments contraires : passifs et actifs, objectifs et subjectifs, enveloppés dans la même intuition.

*
* *

En attendant une explication meilleure, nous acceptons celle-ci pour éclairer notre foi en la communication mutuelle des substances, — et nous nous flattons que le lecteur qui voudra bien prendre la peine de comprendre, soit les développements très étendus que nous donnerons à cette thèse, soit les thèses connexes qu'elle présuppose connues ou qui la préparent, finira par trouver l'explication péripatéticienne d'une simplicité vraiment lumineuse et géniale.

Alors, s'il a été subjectiviste, une lumière nouvelle se lèvera dans son esprit pour ne plus s'éteindre jamais. Il commencera à comprendre le critère de l'*évidence objective*, cette énigme indéchiffrable pour les subjectivistes, et verra s'entr'ouvrir des horizons nouveaux. Prenant de plus en plus conscience du sens du réel, il retournera sa pensée tout entière, pour l'orienter désormais vers les sentiers de la philosophie traditionnelle, la plus objective et la plus lumineuse qui fut jamais.

Dégagé du préjugé subjectiviste, il n'aura dépouillé toutefois de la pensée moderne que ce qu'elle a de subtil venin ; il en gardera précieusement toute la partie saine, notamment toute cette riche moisson de faits scientifiques et de patientes découvertes, dont il fera comme un pain nouveau pour forti-

fier et rajeunir la pensée antique. Du reste, assimilant ainsi tout le vrai progrès moderne au corps toujours vivant de la philosophie éternelle, il n'aura fait que suivre l'adage et le désir des anciens eux-mêmes : *vetera novis augere et perficere*, c'est-à-dire rajeunir le passé en s'assimilant le présent.

Ce travail de synthèse se fera, nous n'en saurions un instant douter ; il se fera, dès que nos contemporains, retrouvant les traces perdues de la pensée traditionnelle, auront repris conscience du sens du réel-objectif, et rejeté le subjectivisme hors de la philosophie française. Ce sera alors le signal d'un merveilleux essor de la spéculation philosophique qui accomplira cette grande œuvre. Le siècle qui commence, espérons-le, sera témoin de ce retour si désiré et de ce triomphe de la vérité, et, si nous n'avons pas la consolation d'y assister, puissions-nous du moins avoir contribué quelque peu à les préparer, pour notre bien modeste part !

Paris, 26 *juillet* 1904.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Depuis que la Philosophie scolastique s'est enfin décidée à sortir de ses cénacles et à parler la langue nationale, — cette belle langue française à laquelle les philosophies rivales, de Descartes à Kant, doivent leur popularité, — le succès qu'elle a obtenu en moins de vingt années, a dépassé toutes nos espérances. Les philosophes contemporains, plus ou moins pénétrés de positivisme, d'agnosticisme, de criticisme, d'idéalisme, et autres variétés du scepticisme à la mode, ont d'abord prêté l'oreille avec une curiosité de dilettanti ; puis, pressés par ce besoin impérieux de penser et de vivre, que l'angoisse du doute aiguise encore davantage, ils ont consenti à nous accorder une attention sérieuse, et même à faire de ces antiques leçons de l'Ecole l'objet de leur étude.

Cet amour sincère de la vérité a plus d'une fois été récompensé. Nous avons vu des esprits d'élite, qui après avoir traversé Kant, souffert du positivisme et du pessimisme, désespéré de la confusion actuelle des idées et des langues, après avoir assisté à la banqueroute d'une science qui avait témérairement promis de remplacer la morale et la religion dans la direction de la vie [1], — ont fini par découvrir dans cette antique philosophie si oubliée, une source de rajeunissement ouverte à la pensée contemporaine.

Ce qu'ils ont aimé et admiré dans cette philosophie, c'est assurément sa méthode rigoureuse et vraiment scientifique, qui donne toujours au fait le pas sur l'idée ; sa vaste synthèse belle et puissante comme une armée rangée en bataille ; ses détails d'analyse d'une richesse et d'une finesse étonnantes [2] ; c'est encore la cor-

1. « La science ne vaut qu'en tant qu'elle peut remplacer la religion... La science est une religion. » Renan, *L'avenir de la science*, p. 23, 108.

2. M. Boutroux a reconnu que cette philosophie du moyen âge était « si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails, qu'elle semblait constituée pour l'éternité ». *Etudes d'hist. de la phil.*, p. 200.

rélation parfaite de sa métaphysique avec les sciences de la nature, la pureté et l'élévation de sa morale : — mais c'est surtout, croyons-nous, son scrupuleux respect pour le *sens commun*, c'est-à-dire son accord constant avec les aspirations intellectuelles et morales de tout notre être, ou si l'on veut, avec cette « raison spontanée » commune à tous les hommes, et que la culture philosophique a pour mission de développer, d'ordonner en conceptions claires et systématiques, sans avoir le droit de la contredire ni de l'étouffer jamais, parce qu'elle est la voix de la nature.

Quoi de plus naturel et de plus humain, par exemple, que la foi unanime de l'Ecole dans la puissance de la raison ou dans l'objectivité de nos perceptions normales, et toute sa belle théorie de la connaissance intellectuelle, qui d'après elle, ne naît pas toute faite, mais se forme laborieusement sur les données de l'expérience sensible ? En même temps, quoi de plus simple et de plus lumineux que les raisonnements apportés pour justifier cette croyance du sens commun ?

Or, si nous exceptons quelques philosophes, tels que de Broglie, Van Weddingen, Dunan, qui ont osé rappeler à nos contemporains le respect dû à ce « sens commun », ou « bon sens », ou « instinct philosophique », ou « conscience populaire », comme ils l'appellent, — et qui n'est pour nous que l'évidence universelle des premiers faits ou des premières vérités, — n'est-il pas manifeste qu'un trop grand nombre ont méconnu son autorité, lorsqu'ils ne se sont pas fait gloire de la contredire ouvertement, et de la laisser en partage aux esprits vulgaires ?

De là tant de systèmes artificiels et contre nature, tels que ce subjectivisme à la mode, qui a si profondément énervé la puissance de la raison elle-même, en mettant en doute sa propre valeur, niant l'objectivité des perceptions normales, et traitant d'*illusion* tous les faits les plus évidents, dès qu'il ne savait comment les expliquer.

De là tant d'autres conceptions *a priori*, où l'esprit semble avoir visé bien moins au naturel qu'à la singularité, moins à la vérité des solutions qu'à leur élégance. Météores non moins éphémères que brillants, qui n'ont laissé après eux que les ténèbres et le chaos.

De là enfin cet état d'anarchie intellectuelle dont nous souffrons, et ce besoin chaque jour grandissant d'une philosophie nouvelle, à la fois haute, profonde et respectueuse du « sens com-

mun ». Cette philosophie devient de plus en plus *la désirée*, ἡ ζητουμένη comme disait Aristote, parce qu'elle seule est capable de satisfaire l'esprit de l'homme. Mais où la chercher sinon dans les traditions mêmes de l'humanité ?

∴

S'il est vrai qu'aucune science ne s'improvise, — la philosophie moins que toute autre, — et qu'elle doit être le produit ou l'expression d'une lente élaboration de la raison humaine à travers les âges, nous n'avons qu'à interroger dans les siècles passés les représentants les plus autorisés de cette *philosophia perennis,* à laquelle les siècles futurs doivent se rattacher, comme des branches à leur tronc, pour vivre et progresser.

Or les noms des deux plus illustres représentants de cette philosophie traditionnelle sont aujourd'hui sur toutes les lèvres. D'abord le nom d'Aristote, le génie le plus puissant et le plus vaste de la civilisation grecque, le disciple bien-aimé de Platon, dont il ne fut ni l'adversaire ni le rival, comme nous l'avait conté une sotte légende, mais le véritable continuateur, puisqu'il éleva le spiritualisme de son maître, grâce à une nouvelle méthode, expérimentale autant que déductive, jusqu'à la hauteur d'une science positive.

Savant non moins que métaphysicien, ou plutôt Père et fondateur de la science de la nature, en même temps que de la métaphysique, il sut donner à l'une et à l'autre les principes fondamentaux que les immenses progrès des siècles modernes ne devaient pas démentir, et par là même assurer à cette philosophie son caractère essentiellement positif et scientifique.

Le nom de S. Thomas d'Aquin n'est pas moins glorieux ; et si Cousin revenait nous dire aujourd'hui : « connaissez-vous Aquinas ? j'ai découvert Aquinas ! » il s'exposerait à un succès d'hilarité sans pareil.

A la fois savant, philosophe et théologien, l'illustre disciple d'Albert le Grand embrassa dans son esprit encyclopédique toutes les sciences des siècles passés ; il interpréta les ouvrages d'Aristote et des philosophes arabes, et acheva l'œuvre des grands hommes qui l'avaient précédé dans la carrière. « Pour avoir vénéré les docteurs qui l'ont précédé, dit Léon XIII, Thomas d'Aquin a hérité en quelque sorte de l'intelligence de tous. Il recueillit leurs doctri-

nes comme les membres dispersés d'un même corps, il les réunit, les classa dans un ordre admirable, et les enrichit tellement qu'on le considère, lui-même, à juste titre, comme le défenseur spécial et l'honneur de l'Eglise » et de la philosophie chrétienne [1].

Aristote, il est vrai, représente la raison et la science de la civilisation païenne ; S. Thomas personnifie celles des âges chrétiens, mais ces deux génies, bien loin de s'opposer, paraissent coulés dans le même moule, comme pour démontrer, par un dessein providentiel, l'accord possible et nécessaire de la raison et de la foi, qui ne sont que les deux faces de la même Vérité, les deux étages du même édifice.

*
* *

Reste à savoir la manière, pour nos contemporains, de s'initier à la philosophie de ces grands maîtres. Faut-il commencer directement par étudier leurs textes originaux ? D'aucuns le pensent. Et, dans leur aversion profonde pour ce qu'ils appellent « les manuels », ils s'en vont répétant : « lisez le Περι Ψυχης, la Physique, les quatorze livres de la Métaphysique d'Aristote !... Lisez les deux sommes de S. Thomas, ses commentaires sur Aristote et sur Pierre Lombard !... » — Assurément cette lecture, ou plutôt cette étude patiente et approfondie, est indispensable à la formation du philosophe, et nous sommes les premiers à la conseiller avec insistance. Mais ceux qui prétendent commencer par là l'initiation philosophique, se trompent et font preuve d'une grande inexpérience.

Avant de conseiller au jeune touriste de visiter la Suisse ou l'Italie, avant de l'engager à faire l'ascension des Alpes ou des Pyrénées, il est bon, il est même indispensable de l'y préparer par la lecture d'un « Joanne » ou d'un « Baëdeker », et par les conseils de quelque voyageur expérimenté. Sans cette précaution, le jeune homme s'expose à marcher à l'aventure, à ne pas remarquer ou à ne pas comprendre une foule de choses intéressantes, à perdre ainsi en grande partie sa peine et son temps, peut-être à s'égarer et même à courir des dangers beaucoup plus graves.

Du reste, quelle est la science, quel est l'art qui n'ait ses guides élémentaires ? On chercherait en vain un seul exemple.

(1) Ency. *Æterni patris*, 4 août 1879.

Tel est aussi le but de cet ouvrage. Bien loin de dispenser de la lecture d'Aristote et de S. Thomas, — prétention qui serait ridicule, — il veut, au contraire, la faciliter aux jeunes philosophes en leur frayant les voies. Il s'adresse donc à tous ceux qui ont déjà conçu le dessin de faire connaissance avec cette scolastique dont tout le monde parle aujourd'hui, trop souvent — il faut bien l'avouer — sans avoir pris la peine de l'étudier sérieusement et de la comprendre.

Cette lecture aura pour eux trois avantages. Elle les initiera à la méthode et aux procédés scolastiques, dont les formes sévères et rigoureuses contrastent singulièrement avec la littérature vague et souvent nébuleuse des philosophies contemporaines. Puis, sur chaque question, elle leur indiquera d'une manière succincte et précise les principales solutions, la thèse de l'Ecole, tantôt certaine, tantôt seulement probable, avec les preuves d'expérience ou de raison qui la démontrent, ainsi que les réponses aux objections rationnelles ou scientifiques des adversaires. Enfin elle leur permettra de saisir d'un coup d'œil d'ensemble la vaste synthèse de ce grandiose édifice où tout se tient et s'enchaîne géométriquement. C'est alors seulement que le jeune philosophe accoutumé à la méthode, initié aux thèses et aux démonstrations, et muni de l'idée synthétique, comme d'un fil conducteur, pourra s'orienter à travers les vastes in-folios d'Aristote, de S. Thomas et de leurs inépuisables commentateurs.

En traduisant avec une scrupuleuse fidélité dans notre belle langue les formules et les pensées de la scolastique, et en défendant ses principes d'une manière moderne, nous nous sommes efforcés de nous faire entendre de tous. Pour cela nous avons évité avec soin une terminologie trop technique ; tous les mots sont français ou consacrés par l'usage courant ; les néologismes, dont les philosophies contemporaines abusent à l'excès, deviennent sous notre plume aussi rares que possible, et les termes philosophiques sont du reste toujours expliqués. En sorte que la difficulté de comprendre, inhérente aux questions les plus profondes et les plus subtiles de la philosophie, est diminuée en quelque sorte par l'ordre et la clarté de l'exposé, et sera facilement vaincue par une méditation attentive.

De plus, toutes les questions oiseuses ou sans intérêt pour les contemporains ont été écartées et remplacées par les problèmes

plus actuels qui s'imposent désormais à notre attention. Et pour faciliter au lecteur la distinction entre les questions principales et les questions secondaires ou les développements accessoires, nous les avons fait imprimer en gros ou petits caractères.

Tel est l'ouvrage que nous offrons à tous les amis de la philosophie, surtout à ceux qui jusqu'ici s'étaient laissé rebuter par la terminologie et la langue latine des scolastiques, et qui n'auront plus désormais ce prétexte pour excuser leur découragement.

Puissions-nous aider ainsi les intelligences qui cherchent la vérité, à la découvrir, et celles qui ont été blessées par le scepticisme contemporain, à recouvrer peu à peu la plénitude de leur santé intellectuelle !

Paris, 9 *juin* 1898.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

SUR LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL

Avant d'aborder les diverses parties de la philosophie, nous devons examiner quatre questions préliminaires : l'*histoire* de cette science, sa *définition*, son *importance* et sa *division* [1].

I. — *Histoire de la philosophie.*

1. Origine de la philosophie. — C'est à Pythagore qu'on fait remonter ce beau *nom* de philosophie. Avant lui, tous ceux qui se livraient à l'étude du monde étaient appelés savants. Pythagore, au contraire, quand on lui demandait quel était l'art ou la science qu'il professait, répondait, dit-on, avec modestie, qu'il n'était ni artiste ni savant, mais qu'il était simplement philosophe, φιλοσοφος, c'est-à-dire ami de la sagesse, φιλος σοφίας.

L'origine du mot « philosophie » laisse entrevoir l'origine de la philosophie elle-même. Cette science, en effet, naquit de ce besoin de connaître, inné dans tout esprit, et dont Aristote a dit : « L'homme désire savoir. » — Par conséquent :

a) Tout homme qui se livre à l'étude de la nature commence à être philosophe. « Le jour où un homme *a réfléchi*, dit Cousin, ce jour-là la philosophie a commencé. »

b) Or, cet amour de l'étude pousse surtout à la recherche des causes. Ce qui fait dire à S. Thomas : « La nature a déposé

1. Consulter les Lettres Encycl. *Æterni Patris* de Léon XIII. — Franck, Dict. des sciences philosoph. Art. *Philosophie*. — Cousin, *Introduction à l'Hist. de la Philos. 1re leç.* — Gonzalès, *Hist. de la Philos.*, traduite par le R. P. de Pascal : *Introduction*.

en tout homme le besoin de savoir la cause de ce qu'il voit. » C'est pourquoi quiconque recherche la cause, la raison des choses est philosophe au sens large du mot, et cette sorte de recherche s'appelle aussi philosophie. On dit en ce sens : philosophie de la religion, de la jurisprudence, des langues et de toutes les sciences.

c) Mais, au sens strict, celui-là seul est philosophe, qui recherche non pas des causes quelconques, mais les causes *dernières*. Nous en parlerons bientôt (n. 4).

2. Domaine de la philosophie dans le cours des âges.

La philosophie a embrassé, selon les époques, des matières plus ou moins étendues. On peut distinguer trois périodes :

a) *A l'origine*, presque tous appliquèrent ce mot de philosophie à l'ensemble très complexe de toutes les sciences ou de toutes les vérités que l'intelligence humaine peut connaître avec certitude. Ainsi pour Aristote, la philosophie comprenait deux parties : l'une spéculative, l'autre pratique ; l'une cherchant ce qu'il faut croire, l'autre ce qu'il faut faire. La première embrassait les Mathématiques, la Physique et la Théologie (métaphysique) ; la seconde, la Logique et l'Ethique. C'est dans ce même sens que Cicéron définissait la philosophie : « La science des choses divines et humaines et des causes qui les contiennent. »

b) *Au moyen âge*, comme on étudiait méthodiquement la théologie dans les écoles, on divisa les sciences en sciences divines et humaines ; celles-ci, connues par la lumière de la raison ; celles-là, par la lumière de la révélation. Il est vrai qu'à cette époque, la philosophie était subordonnée par les scolastiques à la théologie ; néanmoins, elle en était déjà nettement distincte. Les quatre parties qu'elle embrassait étaient la Logique, la Physique (qui comprenait aussi les mathématiques), la Métaphysique et l'Ethique.

c) Enfin *chez les modernes*, surtout depuis Bacon et Descartes, on a séparé de la philosophie les mathématiques et les sciences expérimentales, à cause de l'extension qu'elles ont prise et des progrès qu'on leur a fait faire.

Ainsi donc la philosophie fut à l'origine une science *universelle*, elle devint dans la suite une science *naturelle* ou simplement humaine ; elle est aujourd'hui une science humaine

très spéciale, distincte des sciences théologiques, physiques, naturelles et mathématiques.

II. — *Définition de la philosophie.*

3. Définition du mot « philosophie ». — Il ressort de ce que nous venons de dire, que la philosophie emprunte son nom à la « sagesse », et en revêt les caractères. Il faut donc savoir ce que c'est que la sagesse.

a) D'une manière *générale*, le mot sagesse, *sapientia*, qui vient du mot *sapere*, goûter, savourer une chose, paraît signifier cette manière par excellence de connaître, dont la saveur, pour ainsi dire, produit dans l'esprit une vraie délectation.

b) Dans un sens *plus spécial*, la sagesse signifie un goût bon, un jugement juste, qui s'exerce, — tantôt sur une manière de faire; c'est en ce sens que nous disons : tel homme est sage, voici un sage artisan, ce médecin est sage ; — tantôt sur les choses considérées en elles-mêmes ou relativement à leur fin ; d'une part, en effet, « quiconque juge les choses comme elles sont en réalité et non pas comme l'opinion les suppose, celui-là est vraiment sage » ; mais d'autre part, on appelle « sages aussi, les hommes capables de bien ordonner les parties d'un tout, et de mener l'ensemble à bonne fin ».

c) Dans un sens *encore plus restreint*, « la sagesse est l'art de juger l'effet par la cause, et les causes secondes par la cause suprême ». Par conséquent celui qui saisit les causes éloignées d'un certain ordre de choses, de façon à en porter un jugement droit, est sous ce rapport réellement sage.

4. Définition de la philosophie elle-même. — On peut la définir ainsi : *la science des premiers principes de tout ce que l'homme peut connaître à la lumière de la raison.*

1° C'est une *science*. — Il y a en effet, en philosophie, un ensemble de connaissances fondées sur des principes certains, — méthodiquement liées entre elles par le raisonnement, — et concourant toutes à une même fin : ce sont là précisément les caractères de la science (n. 258).

La philosophie est une science véritable ; ce n'est pas seulement un ensemble de conjectures ou d'hypothèses invérifiables, comme il sera facile de s'en convaincre. C'est donc une erreur de prétendre, avec les positivistes, que la philosophie n'est autre chose qu'une classification des sciences ; ou, avec les kantistes, que la philosophie spéculative ne saurait être que la critique des opérations subjectives de l'intellect.

2° C'est la science des *principes* ou des *causes*, des *raisons*. Un principe, c'est ce dont une chose procède de quelque façon que ce soit ; une cause, c'est ce qui la produit ; une raison, c'est ce qui l'explique. Ainsi par exemple : l'évidence est principe de la connaissance ; Dieu est cause du monde et de l'homme ; la pensée spirituelle est une des raisons de l'immortalité de l'âme (Ontol., n. 155).

3° Ce ne sont pas des principes quelconques, mais les *premiers* principes que recherche le philosophe. Le rôle du sage, en effet, est de s'élever jusqu'aux causes dernières ; en cela il se distingue du savant, qui s'arrête aux principes prochains, et recherche en détail les moindres propriétés des choses. On appelle premier principe, celui qui dans la série des causes d'un même genre est le dernier anneau de la chaîne et celui dont tous les autres dépendent. Comme exemple, citons dans l'ordre logique le principe de contradiction, et, dans l'ordre réel, l'essence de chaque corps, l'âme humaine, Dieu surtout, car, étant la cause des causes, la raison dernière de toutes choses, il est le terme suprême de la philosophie.

4° C'est la science de *tout ce qui est connaissable*. Ces mots indiquent toute la matière de la philosophie, et on doit les entendre de tout ce qui est ou peut être connu, aussi bien dans l'ordre logique que dans l'ordre ontologique et dans l'ordre moral. En un certain sens, la philosophie est donc une science universelle, et, par l'étendue seule de son objet, elle suffirait à se distinguer des autres sciences particulières.

5° C'est la science de ce qu'on peut connaître *à la lumière de la raison*. La philosophie « science de raison » doit donc être distinguée de la théologie, qui atteint, à la lumière de *la révélation*, nombre de principes ignorés de l'homme, voire même inaccessibles à sa raison.

5. Objet spécifique de la philosophie. — La philosophie a un double objet : l'un *matériel*, ce sont tous les êtres dont elle s'occupe ; l'autre *formel*, ce sont les divers points de vue sous lesquels elle considère ces êtres.

1° *Le monde, l'homme, Dieu*, telle est la matière de la philosophie. Mais l'homme peut être considéré à un triple point de vue ; il a une nature physique, une vie intellectuelle, une vie morale. Par conséquent il offre à la philosophie comme une

triple matière en tant qu'être *physique*, être *raisonnable*, être *moral*.

2° L'objet *formel* embrasse les *principes premiers*, les *causes*, les *raisons* que l'on recherche à propos de tout objet. Ces principes, causes ou raisons des choses sont très nombreux ; mais on peut les ramener à l'*essence* et à l'*existence*. La philosophie, en effet, recherche en chaque chose : — *a*) *Son essence* : Quels sont les principes intrinsèques qui la constituent? C'est la cause *matérielle* et la cause *formelle*, comme nous l'établirons en son lieu. — *b*) *Son existence* : D'où elle vient et où elle va ? c'est-à-dire quelle est sa cause *efficiente* et sa cause *finale*.

Ainsi *essence*, *origine*, *fin* : voilà tout l'objet formel de la philosophie.

III. — *Importance de la philosophie.*

6. Excellence de la philosophie. — Sur cette question, il y a deux erreurs opposées : les uns enseignent qu'il faut placer au-dessus de la philosophie les sciences expérimentales et mathématiques; d'autres pensent que la philosophie est l'émule, l'égale de la théologie, et qu'elle a droit à l' « autonomie » complète. Mais c'est le contraire :

1° *La philosophie a le pas sur les sciences naturelles.* — Ces sciences, en effet, sont spéculatives ou pratiques. Or, au point de vue *spéculatif*, la philosophie est supérieure aux autres sciences par la *dignité de son objet*. Son objet est le plus grand et le plus beau, puisqu'elle embrasse Dieu, l'âme, le monde ; — le plus vaste, puisqu'elle atteint toutes les matières que se partagent les autres sciences ; — le plus élevé enfin, puisqu'elle recherche les principes premiers. Jamais les sciences expérimentales et mathématiques ne sauraient atteindre Dieu, ni l'âme, ni les principes premiers du monde, sans sortir de leur domaine.

Au point de vue *pratique*, l'excellence d'une science dépend de l'*excellence de la fin* qu'elle vise. Or les sciences physiques et mathématiques tendent immédiatement au bien temporel ; la philosophie, au contraire, en prouvant l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, excite à la pratique de la vertu, à la fuite du mal et dirige l'homme vers sa fin dernière dans l'or-

dre naturel. A ce double point de vue, la philosophie est donc bien supérieure aux autres sciences.

2° *La théologie est supérieure à la philosophie.* — Elle l'est dans son *objet* : elle traite principalement de choses qui, par leur dignité, leur élévation, dépassent la raison : tels sont les mystères. — Elle l'est dans son *principe* de connaissance et son *motif* de certitude : ce principe est la lumière divine même ; ce motif est la véracité du témoignage divin. La philosophie, au contraire, ne s'appuie immédiatement que sur la lumière naturelle et la véracité de la raison humaine. — Elle l'est dans sa *fin* : le but de la théologie est de mener l'âme à la béatitude surnaturelle ; le but de la philosophie est de la mener à la béatitude naturelle.

C'est dans ce sens que la philosophie a été appelée la « servante » de la théologie ; l'inférieure, en effet, ne peut être complètement indépendante de sa supérieure, mais elle doit, sans jamais trahir la vérité, lui rendre des services.

7. Utilité de la philosophie. — Les anciens, grecs et latins, ont vanté jusqu'à l'excès l'utilité de la philosophie, ignorants qu'ils étaient de la révélation ; les rationalistes modernes, eux aussi, regardent la philosophie comme l'unique règle des mœurs, la suprême maîtresse de la vie. De telles louanges sont exagérées ; loin de nous cependant l'opinion contraire et non moins erronée des gens qui refusent toute utilité à la philosophie. Son utilité est incontestable surtout à trois points de vue :

1° *Elle perfectionne les plus nobles facultés de l'âme*, savoir la raison et la volonté : c'est elle qui fournit à l'une les règles du jugement, et à l'autre les règles de conduite.

2° Elle est *le lien synthétique* de toutes les sciences. C'est elle, en effet, qui donne les principes universels et fondamentaux sur lesquels toutes s'appuient, et qui les relie entre elles. Toutes les sciences, remarque S. Thomas, sont en relation par les principes communs, en ce sens que toutes s'éclairent de ces principes.

3° Elle *sert de préambule* à la théologie. Aussi les anciens la nommaient à juste titre, tantôt « Etude préparatoire à la foi chrétienne », tantôt « Prélude et auxiliaire du christianisme » *christianismi prœludium et auxilium*, tantôt « le Pré-

parateur à la doctrine de l'évangile » *ad Evangelium pædagogus*. « Personne, dit très justement Suarez, ne peut devenir théologien qu'après avoir assis les solides fondements de la métaphysique ». Rien de plus vrai : et ce n'est pas seulement la méthode scolastique, ce sont aussi les vérités philosophiques, qui sont d'un secours indispensable à ceux qui se proposent d'étudier la théologie.

Il serait facile de *confirmer* ces conclusions en montrant l'influence de la philosophie, soit pour le bien, soit pour le mal. Ce sont les idées qui mènent le monde : les meilleures, une fois dépravées, deviennent le pire des maux. Aussi entendez S. Paul nous mettre en garde contre la fausse philosophie, Tertullien appeler les faux philosophes « les patriarches de l'hérésie », et voyez que d'erreurs dans les sciences, que de troubles dans l'ordre social ont semés les philosophes du dernier siècle.

IV. — *Division de la philosophie.*

8. Division de la philosophie. — A. — La philosophie recherche les principes des *êtres* et les principes des *opérations* soit intellectuelles, soit morales. Par conséquent c'est à bon droit qu'on la divise en philosophie *rationnelle, réelle et morale* ; ou encore en *Logique, Métaphysique et Morale*. La première dirige vers le vrai les opérations de l'intellect ; la seconde traite des êtres réels, pris en eux-mêmes et objectivement ; la troisième apprend les règles qui doivent gouverner les actes de la volonté conformément à l'honnêteté naturelle.

A son tour, la Métaphysique s'occupe de l'être en général et des êtres en particulier, savoir : le monde, l'homme et Dieu ; aussi on la subdivise en *Ontologie, Cosmologie, Anthropologie* et *Théodicée*.

B. — Cette division est légitime ; la raison le prouve, et l'histoire aussi.

La raison. — Il existe trois ordres de choses, dit S. Thomas : « l'un qui ne dépend pas de la raison, tel est l'ordre de la nature ; un second que la raison doit établir dans son opération propre ; un troisième qu'elle doit établir dans les opérations de la volonté ». Or, comme la sagesse a pour objet l'ordre des choses, il y a autant de parties dans la philosophie qu'il y a d'ordres à étudier. Tantôt l'intellect étudie dans ses opérations l'ordre qui leur est propre, c'est « la Logique où

philosophie rationnelle » ; tantôt il considère l'ordre des choses en lui-même, c'est « la philosophie naturelle ou Métaphysique » ; tantôt il dirige vers leur fin les actes de la volonté, c'est « la philosophie morale ».

L'histoire. — La plupart des grands auteurs, Sénèque le reconnaît, ont admis cette division. Platon s'en servait déjà, les Stoïciens aussi ; S. Augustin l'a approuvée ; elle est peu différente de la division aristotélicienne en « Philosophie théorique et pratique » (n. 6). Enfin c'est elle qu'on a coutume de suivre depuis le moyen âge.

Pour ces raisons, on ne saurait diviser la pphilosohie en Logique, Dynamilogie, Anthropologie, Ontologie, Cosmologie, Théologie naturelle. A plus forte raison la division de plusieurs *universitaires* en Psychologie, Logique, Théodicée et Morale est-elle inadmissible.

9. Ordre de ces parties. — On peut classer les parties de la philosophie de cinq manières, selon le point de vue auquel on se place. — 1° Au point de vue de la *dignité*, la première sera celle qui a l'objet le plus élevé ; telle est la Théodicée qui traite de Dieu. — 2° Au point de vue de l'*utilité*, la priorité revient à celle dont la fin est le plus nécessaire. Ainsi la philosophie pratique, la Morale surtout, vient avant la philosophie spéculative. — 3° Au point de vue de l'être ou *ontologique*, la première partie devra être celle dont l'objet précède les autres objets, dans le temps et dans l'ordre de la causalité. En ce sens nous donnons, avec le P. Gratry, le premier rang à la Théodicée : Dieu, en effet, est l'Etre premier, dont tous les autres dérivent. — 4° Dans l'ordre *chronologique* du développement normal de la *connaissance* humaine, étant donné que notre intellect connaît tout d'abord l'universel et les principes généraux, l'Ontologie tient la première place, puisqu'elle embrasse les notions les plus communes. Viennent ensuite successivement : la Cosmologie, la Psychologie, la Théodicée ; la première chose, en effet, que l'homme voit directement, c'est le monde ; puis il réfléchit sur lui-même ; en troisième lieu il s'élève à Dieu, raison dernière du monde et de l'âme. Enfin cette philosophie spéculative, base de la philosophie pratique, est suivie de la Logique et de l'Éthique ; ces deux dernières parties forment en quelque sorte le complément de l'Anthropologie et de

la Théodicée. — 5° C'est cet ordre si conforme à l'évolution de l'intellect, qu'il faut suivre *quand il s'agit d'enseigner* la doctrine philosophique, exception faite toutefois pour la Logique, parce qu'elle est la clef de toutes les sciences.

10. Dans l'enseignement, la Logique tient le premier rang. Evidemment quand on enseigne, la première connaissance à donner est celle dont les autres dépendent. Or la connaissance de la philosophie, en tant surtout que système scientifique, dépend tout entière de la Logique. D'une part, en effet, la Logique « enseigne la manière de procéder dans toutes les autres sciences », c'est-à-dire les règles que doit suivre la raison humaine pour connaître, démontrer et venger la vérité. D'autre part, il est déraisonnable, comme dit Aristote, de « vouloir chercher en même temps la science et la manière de savoir », et à plus forte raison de vouloir enseigner la science elle-même, avant la manière de savoir. Comment, en effet, la raison s'exercerait-elle à la construction d'un édifice, avant d'avoir auparavant saisi, analysé ses instruments et compris, pour ainsi dire, leur mécanisme ? Or c'est cette science qu'on nomme la Logique.

Il faut donc commencer, selon la coutume des anciens, par la Logique et non par la Psychologie ou la Théodicée.

1. *Ce n'est point par la Psychologie*, comme le voulait Descartes, sous prétexte que l'âme est l'instrument des sciences. Un musicien a-t-il besoin, pour bien se servir de son instrument, d'en connaître la matière, l'origine et mille choses semblables ? Non, il suffit de connaître le maniement de ses parties. Pour la même raison les opérations propres de l'intellect peuvent être connues avant la nature de l'âme, et la connaissance de ses opérations est seule nécessaire ici.

2. *Ce n'est pas davantage par la Théodicée ou l'Ontologie*. Ceci soit dit contre les ontologistes, qui confondent l'ordre logique et l'ordre ontologique (n. 9, 3°). « Dieu n'est pas le premier être que nous connaissions, dit le Docteur angélique ; c'est bien plutôt par les créatures que nous arrivons à Dieu. »

11. Tableau synoptique de toute la Philosophie.

- **PHILOSOPHIE**
  - I Rationnelle ou *Logique*.
    - 1. Dialectique.
      - 1. Les trois opérations de l'esprit.
      - 2. Les trois signes de ces opérations.
      - 3. Les trois manifestations du savoir.
    - 2. Critique.
      - 1. Critique générale.
      - 2. Critériologie.
      - 3. Méthodologie.
  - II Réelle ou *Métaphysique*.
    - 1. Générale ou Ontologie.
      - 1. Nature de l'être.
      - 2. Propriétés de l'être.
      - 3. Catégories de l'être.
      - 4. Causes de l'être.
    - 2. Spéciale.
      - 1. Cosmologie.
        - 1. Le Monde.
        - 2. Les Corps.
        - 3. La Vie.
        - 4. La Nature.
      - 2. Anthropologie.
        - 1. Les Facultés.
        - 2. La Nature de l'homme.
      - 3. Théodicée.
        - 1. Existence de Dieu.
        - 2. Nature de Dieu.
        - 3. Rapports de Dieu avec le Monde.
  - III Morale ou *Ethique*.
    - 1. Générale.
      - 1. Des Principes extrinsèques des Actes humains.
      - 2. Des principes intrinsèques des Actes humains.
    - 2. Spéciale.
      - 1. Morale individuelle.
      - 2. Morale sociale.

I

LOGIQUE

OU

PHILOSOPHIE RATIONNELLE

NOTIONS PRÉLIMINAIRES[1]

12. Définition du mot « Logique ».— Si nous consultons son étymologie, la « *Logique* » (λογος, *parole, raison*) désigne la science de la *raison* ou la *science rationnelle.* — C'est la science rationnelle, disons-nous, et ce n'est pas seulement une science conforme à la raison, comme toutes les sciences ; c'est une science qui dirige l'opération même de la raison pour aider l'homme à procéder avec ordre, facilité et sans erreur, dans la recherche de la vérité. Aussi a-t-on pu l'appeler « science de l'instrument des sciences ».

Mais comme le propre de la raison est de passer d'une chose à une autre, afin d'arriver par le connu à la connaissance de l'inconnu, c'est-à-dire de raisonner, la Logique s'appelle aussi *science du raisonnement.* — D'autre part, le raisonnement ne saurait exister en aucune manière sans jugement, ni le jugement sans idées ; aussi certains auteurs, avec Zigliara, appellent-ils la Logique la science qui apprend à *bien juger* ; et d'autres, avec les auteurs de Port-Royal, *l'art de penser.* — Enfin, comme le but du raisonnement est la démonstration, et le but de la démonstration la science, fondement de tous les arts, la logique est appelée par Aristote *la science de la démonstration* ; par beaucoup de modernes, *la science des sciences* ; et par Bacon, après S. Thomas, *l'art des arts.*

13. Définition de la Logique. — *C'est la science qui dirige vers la vérité les opérations de l'intellect.*

1° C'est une *science* ou un système de connaissances (n. 4, 1°) ; par conséquent la logique *artificielle* diffère de la logique *naturelle*, non pas sans doute spécifiquement, mais comme

1. Aristote, *Logique*, trad. par Barthélemy Saint-Hilaire. — Bossuet, *Logique.* — Port-Royal, *L'Art de penser.* — Gratry, *Logique.* — Fonsegrive, Rabier,... *Logique.* — Kant, *Logique.* — Franck, *Histoire de la logique dans l'Occident.* — Mercier, *Logique.*

le parfait diffère de l'imparfait, et l'art de la nature. La logique naturelle n'est autre chose qu'une disposition innée en vertu de laquelle tous les hommes emploient convenablement leurs facultés pour découvrir avec certitude nombre de vérités, de vérités élémentaires surtout. La logique scientifique, elle, avec ses règles méthodiques, peut atteindre des vérités plus élevées ou plus complexes.

2° C'est la science des *opérations de l'intellect*. Ces mots visent le côté matériel de la logique, et la distinguent de l'Éthique qui oriente vers le bien *les actes de la volonté*.

3° C'est la science qui *dirige* les opérations de l'intellect. C'est donc, à un certain point de vue, une science pratique ; en cela elle diffère de la Métaphysique et en particulier de la Psychologie. En effet, la Métaphysique traite de la vérité en elle-même, prise *objectivement* ; la Logique, au contraire, s'occupe du *sujet* qui pense : son but est de perfectionner l'instrument, qui doit rechercher cette vérité. — De même la Psychologie étudie les opérations de l'esprit telles qu'elles sont, la Logique telles qu'elles doivent être ; la première les étudie en elles-mêmes, en ce qu'elles ont d'absolu, l'autre en tant qu'elles concourent à une fin ; celle-là étudie la nature, celle-ci les règles de la raison humaine.

4° C'est la science qui dirige *vers le vrai* ; c'est là le but de la Logique ; en cela elle diffère de la *sophistique* et de la *logique formelle* des kantistes. La sophistique mène à l'erreur, non pas au vrai ; et, paraissant savoir, malgré son ignorance, elle n'est qu'une science trompeuse. — Quant aux modernes, pour qui la Logique n'a d'autre but que de déterminer avec soin les *formes* ou lois de la pensée, ils s'appuient sur cette fausse supposition de Kant qu'entre l'objet et l'intellect aucun passage n'est possible

14. La Logique est-elle une science ou un art ? — Parmi les philosophes, dans la suite des âges, les uns ont fait de la Logique une étude spéculative ; les autres une étude pratique ; ceux-ci l'appellent une science ; ceux-là un art ; certains, l'un et l'autre à la fois. Ce qui faisait dire à d'Alembert : « On ne sait souvent quel nom donner à la plupart des connaissances où la spéculation se réunit à la pratique, et l'on dispute, par exemple, tous les jours dans les écoles, si la Logique est un art ou une science. Le problème serait bientôt résolu

en répondant qu'elle est à la fois l'un et l'autre. » Ce sera aussi notre thèse :

THÈSE

La Logique est une science et un art, à des titres différents.

I. — La Logique est vraiment une *science* et une science *spéciale*. — La science, en effet, est la connaissance des raisons ou des causes. Or la Logique donne les règles de la discussion, mais elle ne les livre pas sans raisons, elle apporte des preuves qui les démontrent ; elle les explique à la lumière de l'évidence ; elle les discute scientifiquement. Exemples : La définition doit indiquer le genre et la différence ; un syllogisme ne peut avoir que trois termes : autant de thèses raisonnées et prouvées. La Logique est donc *vraiment* une science ; elle n'est pas seulement l'instrument des sciences, c'est la science des instruments du savoir.

D'autre part, la Logique a un objet propre et distinct de toute autre science ; elle discute l'ordre que la raison doit mettre dans ses opérations ; elle ne s'occupe des actes de la raison qu'en tant qu'ils sont méthodiquement ordonnés ; aussi la définition, la division et la démonstration, qui sont les modes du savoir, sont-ils appelés à juste titre l'objet formel de la logique. Or il n'y a pas une autre science qui ait un objet semblable ; la Logique est donc bien une science *spéciale*.

II. — *La Logique est un des arts libéraux*. — L'art, en effet, enseigne à bien faire une chose. Or la Logique enseigne à bien ordonner les opérations de l'intellect, aussi l'appelle-t-on « l'instrument des sciences, l'art des sciences ». Par conséquent la Logique est un art. — D'autre part, c'est parmi les arts libéraux qu'on la range, l'ouvrage qu'elle nous enseigne étant une œuvre de l'esprit ; la Logique n'a donc rien de commun avec ces arts mécaniques qui enseignent à bien faire des travaux manuels (Ontol., n. 81).

15. Conclusion sur l'importance de la Logique. — L'importance de la Logique est manifeste à trois points de vue.

I. Son *excellence*. — Si l'on fait si grand cas des sciences qui étudient les lois et les êtres de la nature, même les plus petits comme un atome d'oxygène ou une molécule d'eau, quelle estime ne devra-t-on pas professer pour l'étude de la raison elle-même, qui recherche ces lois, étudie ces êtres, et nous apparaît comme une image ou un reflet de l'éternelle raison ? — D'un autre côté, la Logique *par sa certitude* peut être classée parmi les sciences exactes, si bien que quelques auteurs ont tenté de lui appliquer la méthode algébrique.

Cependant la Logique n'a pas par elle-même le pas sur les autres par-

ties de la philosophie. Les sciences qu'on étudie pour elles-mêmes sont, en effet, bien au-dessus de celles qu'on étudie comme un moyen d'en acquérir d'autres (n. 9) et la Logique est précisément de ces dernières.

II. Son *utilité*. — Il y a plusieurs qualités intellectuelles utiles entre toutes, telles que la pénétration, la rectitude du jugement, une méthode facile et sûre, l'ordre et la suite des idées et des raisonnements. Or la Logique, qui étudie l'économie du processus rationnel, a précisément pour but de faire naître ou au moins de développer toutes ces qualités.

III. Sa *nécessité*. — N'hésitons pas à l'affirmer : la Logique est nécessaire à tous ceux qui veulent se livrer d'une manière sérieuse à l'étude des sciences. En effet, il y a en Logique bon nombre de règles sur la division, la définition, le sophisme, etc., dont la connaissance précise est absolument indispensable pour la recherche, la démonstration, la défense et l'enseignement des vérités scientifiques.

Du reste, si l'art est nécessaire à l'architecte ou à l'ouvrier pour exécuter avec ordre et facilité un ouvrage manuel, il faut également, de toute nécessité, un art pour diriger la raison dans ses opérations, qui sont non moins difficiles. Or cet art, c'est la Logique.

16. Histoire de la Logique. — La Logique *vulgaire* est innée dans l'esprit humain, mais la Logique artificielle a dû se constituer et passer par deux phases : l'une de *formation*, l'autre d'*évolution* ou de progrès.

I. *Première phase*. — C'est dans l'Inde, avec Kapila et Gotoma qu'elle a commencé ; on en rencontre les premières ébauches chez Parménide et Zénon, les Eléates, et surtout chez Socrate et Platon. Mais il faut attendre Aristote, le père et le fondateur de la Logique, pour la voir se constituer en science proprement dite. Le premier, ce philosophe a formulé les règles de la Logique et les a exposées tout au long, surtout dans son *Organon*. Les fidèles interprètes du Stagyrite ont vigoureusement défendu son œuvre contre les académiciens, les pyrrhoniens et les néo-platoniciens. Ensuite les SS. Pères l'ont préservée des ténèbres de l'oubli, et, au moyen âge, les plus célèbres docteurs, S. Thomas surtout, l'ont partout répandue et commentée avec éclat dans les écoles.

II. *Seconde phase*. — *Dans les temps modernes*, beaucoup ont négligé cette gymnastique de la raison qu'avaient léguée les anciens, et ont ouvert à la Logique des horizons nouveaux.

1. — Les uns, après avoir fait fi des règles du syllogisme, ont essayé de

fonder avec Bacon la méthode empirique, ou avec Descartes et les philosophes allemands, la méthode idéaliste. De là, pour nous, la nécessité de discuter les règles de la vraie *méthode*.

2. — Les autres, avec les disciples de Kant, après avoir nié ou du moins révoqué en doute les principes de toutes les sciences, sont tombés dans de fatales erreurs sur la certitude. D'où l'usage qui a prévalu d'insister sur la *critique* de la connaissance humaine.

Notons toutefois que ni la Méthodologie ni la Critique ne ont un changement radical de la logique des Anciens, mais une simple amplification.

17. Division de la Logique. — Il importe de la diviser en deux parties : la *Dialectique* et la *Critique*. Cette division est légitime, c'est la plus usitée et la plus commode.

A. — Elle est *légitime*. La division d'une science doit découler de sa définition. Or la logique a été d'abord définie : la *science des opérations de l'intellect...* : voilà la Dialectique, qui soumet à l'analyse ces opérations. C'est en outre la *science qui dirige vers la vérité* : voilà la Critique, qui recherche si ces mêmes opérations peuvent arriver au vrai, et par quels procédés.

B. — C'est aussi la plus *usitée*. La première partie, en effet, ne diffère guère de la logique *mineure*, la seconde de la logique *majeure* des anciens. De même chez les modernes, qui appellent avec raison la dialectique, *Logique formelle*, et la critique, *Logique matérielle* (n. 19, 167).

C. — C'est enfin *la plus commode* pour la réfutation des deux principales erreurs des logiciens : la *sophistique* et le *scepticisme* ; la première qui enseigne l'erreur, la seconde qui ruine la certitude. Les sophistes, en effet, par des arguments captieux enseignent le faux sous l'apparence du vrai ; nous les combattrons dans la première partie. La seconde partie sera dirigée contre ceux qui rejettent la rectitude de toutes ou de quelques-unes de nos facultés cognitives, ou qui, par des fausses méthodes, la mettent en danger.

18. Tableau synoptique de toute la Logique.

- **LOGIQUE**
  - 1re partie *Dialectique*
    - I. Les trois opérations de l'esprit.
      - I. — L'Idée.
      - II. — Le Jugement.
      - III. — Le Raisonnement.
    - II. Les trois signes de ces opérations.
      - I. — Le Terme.
      - II. — La Proposition.
      - III. — Le Syllogisme.
    - III. Les trois manifestations du savoir.
      - I. — La Définition.
      - II. — La Division.
      - III. — L'Argumentation.
      - IV. — La Sophistique.
  - 2e partie *Critique*
    - I. Critique générale
      - I. — Existence de la certitude.
      - II. — Nature de la certitude.
      - III. — Motif de la certitude.
    - II. Critique spéciale.
      - I. — Critères intrinsèques.
      - II. — Critères extrinsèques.
      - III. — Réduction des critères.
    - III. Critique méthodique.
      - I. — Termes de la méthode.
      - II. — Voies de la méthode.

PREMIÈRE PARTIE DE LA LOGIQUE

OU

LA DIALECTIQUE.

19. La Dialectique ou Logique mineure et formelle.

I. Le mot *dialectique* (διαλέγομαι, discuter, disputer) désigne l'art de la discussion que les anciens pratiquaient de préférence, dans des entretiens, par demandes et réponses. Ainsi Socrate procédait surtout par définitions, Platon par divisions, Aristote par la discussion des probabilités pour et contre, les Stoïciens par la démonstration directe de la thèse soutenue.

Quant à la *Dialectique même*, l'usage a prévalu de faire signifier à ce mot *la science du raisonnement* ou l'art *de discuter et de démontrer*. La Logique d'Aristote rentre seule et tout entière dans cette définition.

II. Prise en ce sens, la Dialectique fut appelée par les anciens logique *mineure*. La Logique mineure d'alors, comme la Dialectique d'aujourd'hui, était cette partie de la Logique qui traite des règles les plus simples pour guider notre raison dans la recherche de la vérité. Telles sont les règles des termes, du syllogisme, du jugement et du raisonnement.

III. La Dialectique a encore été nommée par les modernes logique *formelle*, *subjective*, *pure*. Formelle, parce qu'elle expose les formes vraies de la pensée ; pure et subjective, parce qu'elle expose les règles générales, communes à tout sujet pensant, et non pas la manière spéciale de connaître tel ou tel objet.

Nous allons donc étudier les opérations de l'esprit, soit dans leurs actes les plus élémentaires ; soit dans les signes élémentaires qui les expriment ; soit enfin dans les manifestations complètes du savoir humain. Le premier livre de la Dialectique traitera donc des *trois opérations de l'esprit* ; le second, des *trois signes de ces opérations* ; le dernier, des *trois manifestations du savoir*.

LIVRE PREMIER DE LA DIALECTIQUE

SUR

LES TROIS OPÉRATIONS DE L'ESPRIT

20. Nombre des opérations de l'esprit. — On compte *trois* opérations élémentaires de l'esprit : l'*idée*, le *jugement* et le *raisonnement*. Sans doute, l'intelligence humaine, qui nous élève graduellement à la connaissance des choses, s'exerce par les actes les plus variés, comme l'attention, l'appréhension, la réflexion, l'analyse, l'abstraction, le jugement, le raisonnement et plusieurs autres dont nous devons traiter au cours de cet ouvrage. Mais toutes ces opérations peuvent aisément se ramener à ces trois principales, spécifiquement distinctes et admirablement liées, car la première n'existe qu'en vue de la seconde, et la seconde en vue de la troisième. L'intelligence, en effet, conçoit l'essence possible des choses, sans en rien affirmer ou nier ; puis elle juge et affirme une chose d'une autre ; enfin de choses plus connues elle s'élève à des choses moins connues ; c'est-à-dire : elle *conçoit, juge, raisonne*. D'où trois chapitres.

CHAPITRE PREMIER

DE LA SIMPLE APPRÉHENSION DES IDÉES.

Nous traiterons : 1° de la *nature* de l'appréhension des idées ; 2° de leurs *espèces* ; 3° de la *classification des universaux*.

ARTICLE I.

Nature de l'appréhension des idées.

21. Définition de la simple appréhension. — A. — Le *mot* latin « apprehendere » a le même sens que prendre, percevoir, prendre au dedans, tenir près de soi une chose. C'est cette action qu'aujourd'hui on nomme également intuition, perception intellectuelle, et qu'on oppose à la perception sensible, parce

que le sens ne perçoit que le singulier, tandis que l'intelligence seule perçoit l'universel.

B. — L'appréhension *elle-même* se définit : *L'acte de l'intelligence percevant l'essence idéale d'une chose en soi.*

1° C'est un *acte de l'intellect* : elle en est *le concept interne, le verbe, le terme mental.*

2° C'est *la connaissance de l'essence idéale d'une chose.* C'est, en effet, le propre de l'intelligence de saisir les notions universelles, les essences des choses, p. ex., l'essence d'un triangle.

3° C'est la connaissance d'*une chose en soi* ; c'est-à-dire qu'en concevant une essence, nous n'en affirmons ni ne nions rien, pas même qu'elle soit réalisée ici ou là ; ainsi je puis avoir le concept d'homme, c'est-à-dire d'animal raisonnable, sans affirmer ni nier qu'il soit savant ou ignorant ou même qu'il existe réellement.

C'est pour deux raisons qu'on appelle *simple* l'appréhension. — 1. A cause de la *manière* dont l'intelligence perçoit son objet, sans y ajouter ni affirmation ni négation. Elle diffère donc du jugement où une chose est affirmée d'une autre ; c'est pourquoi le jugement est appelé *notion complexe.* — 2. Relativement *à la science* dont elle est le plus simple et le premier *élément.* Il n'y a pas encore vérité, ni erreur, comme dans le jugement ou le raisonnement (n. 177).

22. L'appréhension simple ne diffère pas réellement de l'idée. — C'est une conséquence : L'idée (εἶδος, *image*) se définit : *La ressemblance d'un objet reproduite dans l'intellect.*

1° C'est une *ressemblance*, et non pas l'objet même de la connaissance, mais une simple image (en grec ἰδέα, en latin *forma*) de cet objet réel ou idéal. On entend donc par idée la forme des objets, *abstraction faite des objets eux-mêmes.*

2° C'est la ressemblance d'un objet, ou de quelque chose de cet objet. On distingue, en effet, l'objet *matériel* et l'objet *formel* : l'objet matériel, c'est l'objet concret avec toutes ses notes ; ex. : *Socrate* ; l'objet formel, c'est le point de vue qui en réalité est considéré ; ex. : la *sagesse* de Socrate.

3° Cette ressemblance est *reproduite dans l'intellect*, c'est-à-dire dans la parties piritueller de l'âme, dans l'entendement. L'idée n'est donc pas ce fantôme, cette représentation sensible

que produisent dans l'imagination ou les sens les objets matériels.

D'où il suit qu'il n'y a entre l'idée et l'acte même d'appréhension qu'une distinction de raison ; l'intellect, en effet, ne saisit son objet qu'en l'exprimant en lui-même par un acte vital, qui est une idée essentiellement représentative.

23. Modes de l'appréhension simple. — Il y a diverses conditions préalables de l'appréhension, et diverses opérations qui lui sont concomitantes : les principales sont l'*attention*, la *réflexion*, l'*abstraction*, l'*analyse* et la *synthèse*.

1. — *L'attention est une opération de l'esprit qui concentre sa force sur un objet, pour le considérer à l'exclusion de tout le reste.* Il y a plusieurs modes d'attention : l'attention se retrouve, en effet, dans la réflexion, dans l'abstraction, etc.

2. — *La réflexion est un retour de l'esprit sur ses propres actions.* C'est une attention qui ne considère plus les choses elles-mêmes, mais la connaissance qu'on en a. On distingue la réflexion *logique* : l'esprit, grâce à la réflexion, accorde à ses propres idées diverses propriétés logiques (genre, espèce, prédicat) ; — la réflexion *psychologique* : les idées y sont considérées en tant que modifications du sujet pensant ; — la réflexion *ontologique* : celle-ci s'applique aux objets représentés par les idées, etc.

3. — *L'abstraction est un acte de l'esprit qui, entre plusieurs parties ou points de vue de l'objet, considère et saisit l'un indépendamment de l'autre* : par exemple, le sujet sans ses propriétés ou telle propriété sans son sujet. Le mot *abstrahere* a le même sens que le mot *præscindere*, c'est-à-dire séparer une chose, la diviser mentalement.

4. — *L'analyse est une opération par laquelle l'esprit résout en concepts simples un concept composé.* L'opération opposée est la *synthèse*, *qui en réunit plusieurs en un seul*. Par l'analyse, l'idée d'homme se résout en celles d'animalité et de rationabilité ; grâce à la synthèse, l'animalité et la rationabilité s'unissent pour former l'idée d'homme.

Ces données aideront à comprendre les diverses espèces d'idées.

ARTICLE II.

Espèces d'idées.

Les espèces d'idées sont très nombreuses. Les principales divisions se tirent de leur *origine*, de leur *perfection*, de leur *compréhension* et de leur *extension* ; enfin de leurs *relations mutuelles*.

24. Au point de vue de leur origine, les idées sont *intui-*

tives ou *discursives*, *directes* ou *réflexes*, *quidditatives* ou *abstractives*.

1° L'idée intuitive est *celle que l'on conçoit immédiatement par la vue de la chose elle-même* : telle l'idée d'être. *Celle qui n'est conçue que médiatement* par induction ou raisonnement, est l'idée discursive ; ainsi, pour nous, l'idée de Dieu.

2° L'idée est directe, *lorsqu'elle est conçue par l'esprit sans aucun retour sur son objet ou sur son opération* ; telles sont les idées de couleur, de son, de corps. — L'idée réflexe *est* le produit d'un retour de l'esprit sur lui-même ou sur le *concept direct déjà acquis* ; ainsi les idées de néant, de genre, d'espèce, etc., ne s'acquièrent que par la réflexion.

3° L'idée quidditative est *celle d'un objet directement perçu en lui-même ou dans sa propre image*. Telle est l'idée de Dieu pour les Bienheureux dans le ciel, qui voient face à face l'essence de Dieu ; ou l'idée que je me fais d'une pierre connue au moyen de l'impression même de cette pierre. — L'idée abstractive est produite *par l'image d'un autre objet semblable ou analogue*, telles sont les idées que nous avons en cette vie de Dieu et des anges.

25. Division des idées au point de vue de leur perfection. — Au point de vue *de la perfection* avec laquelle elles représentent leur objet, elles sont *explicites* ou *implicites*, *distinctes* ou *confuses*, *adéquates* ou *inadéquates*. Nous allons les passer en revue.

1° L'idée *explicite* est celle qui *exprime tous les caractères propres de son objet* ; l'homme, par ex., est explicitement connu par le concept de rationabilité et d'animalité. — L'idée *implicite* est celle qui n'est pas exprimée, mais *contenue seulement en bloc dans un autre concept explicite*. Ainsi l'idée de père est implicitement contenue dans celle de fils.

2° L'idée *distincte montre quelques-unes au moins des notes par lesquelles une chose est différenciée d'une autre* ; l'idée qui ne montre pas ces notes est dite *confuse*. Ainsi nous pouvons avoir une idée distincte de la justice, et confuse de la pénitence. — Si, en outre, ces notes distinctives sont perçues avec lucidité, on a l'idée *claire* ; sinon, l'idée est *obscure*.

3° L'idée *adéquate embrasse toutes les notes ou propriétés d'un objet* ; — l'idée *inadéquate* n'en *exprime qu'une partie*.

L'idée d'homme peut être dite adéquate, mais notre idée d'infini est inadéquate. Evidemment, Dieu seul a de toutes choses une idée *parfaitement* adéquate ou compréhensive.

25 *bis*. Y a-t-il aussi des idées vraies et des idées fausses ? D'après quelques auteurs, toutes les idées ne sont pas vraies ; il y en aurait de fausses. Pour nous, au contraire, nous pensons que *l'idée est toujours vraie et jamais fausse.*

Preuve. —L'idée se compose d'éléments qui sont contradictoires ou qui ne le sont pas. S'ils sont contradictoires, ex. : *cercle carré*, l'idée se détruit elle-même et n'existe pas, puisqu'elle est impossible à concevoir. S'ils ne sont pas contradictoires, l'idée est toujours conforme à quelque objet possible, et n'est donc pas fausse. Quelle que soit en effet la figure que l'on trace sur un tableau, elle représentera toujours quelque objet idéal, et sera nécessairement conforme à cet objet.

Cependant l'opinion contraire a une *apparence* de vérité. Comme on entend souvent par *idées de quelqu'un*, ses opinions et ses jugements, on peut en ce sens qualifier les idées de fausses. Mais ce n'est là qu'une manière de parler.

26. Division des idées au point de vue de leur compréhension et de leur extension. — On appelle *compréhension* l'ensemble des notes ou éléments constitutifs d'une idée. L'ensemble des individus auxquels elle peut s'appliquer est son *extension*. Plus l'idée est riche d'éléments, moins elle embrasse d'individus, et plus elle est pauvre, plus elle s'étend. Ainsi l'idée d'infini ne s'applique qu'à Dieu, et l'idée d'être s'applique à toute réalité.

A. — Au point de vue de la *compréhension* : 1° L'idée est *simple* ou *composée*, suivant qu'elle contient une ou plusieurs notes constitutives ; ainsi l'idée d'être est simple ; l'idée d'homme ou animal raisonnable est composée. — 2° L'idée est *complexe* ou *incomplexe*, suivant qu'elle représente plusieurs essences ou une seule ; l'idée d'homme est incomplexe, tandis que celle d'homme sage est complexe. — 3° L'idée est *concrète* ou *abstraite* suivant qu'elle exprime un sujet avec les qualités qui le déterminent : Dieu, l'homme, le héros ; ou bien les qualités sans le sujet : la divinité, l'humanité, l'héroïsme.

B. — Au point de vue de l'*extension* : 1° L'idée *singulière*,

à cause des notes individuelles qu'elle contient, ne s'applique qu'à un seul individu : Dieu, Socrate. — 2° L'idée *universelle* s'applique au contraire à tous les individus d'essence semblable : l'idée d'homme s'applique à tous les hommes ; celle de triangle à toutes les espèces de triangle. — 3° L'idée particulière, c'est l'idée universelle, dont on limite l'extension : quelques hommes, certains triangles. — 4° L'idée *collective* est encore une idée universelle qui ne se vérifie que dans un groupe d'individus : telles sont les idées d'armée, de famille, etc.

27. Division au point de vue de leurs relations mutuelles. 1° Deux idées peuvent être *identiques* ; ex. : homme = animal raisonnable ; ou bien *diverses* : homme et animal.

2° Deux idées diverses peuvent être *compatibles* : animalité et rationabilité, blanc et doux ; ou bien *incompatibles* et cela de quatre manières différentes. — *a*) Elles sont *contradictoires* lorsque l'une nie précisément ce que l'autre affirme : aussi entre elles n'y a-t-il pas de milieu possible. Ex. : être avare et ne pas l'être. — *b*) Elles sont *contraires* quand elles expriment deux degrés opposés d'un même genre, supposant des degrés intermédiaires. Ex. : avare et prodigue, blanc et noir, lâche et courageux. On ne peut être les deux à la fois, mais on peut aussi n'être ni l'un ni l'autre. — *c*) Leur opposition est dite *privative* si l'une exprime une perfection propre à un sujet et l'autre son absence : vue et cécité, santé et maladie. — *d*) Enfin l'opposition relative ou de *corrélation* est la forme la plus mitigée d'opposition ; ex. : père et fils. L'une ne peut être conçue sans l'autre et cependant elles sont incompatibles dans le même sujet.

On comprend aisément l'importance de ces distinctions pour la clarté des idées et la précision des jugements et des raisonnements.

ARTICLE III.

Classification des idées universelles.

De toutes les espèces d'idées que nous venons de distinguer, les plus importantes, en l'philosophie, sont les idées universelles qu'il nous faut étudier à part.

28. Espèces d'universaux ou d'idées universelles. — Les idées universelles peuvent être *directes* ou *réflexes*. Les pre-

mières sont acquises par une simple intuition spontanée de l'intellect, et sans aucun travail de réflexion ou de retour soit sur, son acte d'intellection, soit sur son objet. Ainsi, il me suffit de voir une chose ronde pour avoir aussitôt une idée directe de rondeur. Ce n'est que par la réflexion, aidée de la comparaison avec d'autres objets semblables ou dissemblables, et par le travail d'analyse, de synthèse, de raisonnement, que je finirai par donner une précision scientifique à mon idée vulgaire de rondeur, de manière à concevoir par exemple la notion de cercle parfait, et à la concevoir explicitement comme universelle, c'est-à-dire commune à tous les cercles existants ou possibles.

1° Sous le premier aspect, l'objet dont il s'agit se nomme universel *direct*, parce que c'est par une intuition directe qu'il est conçu, au moins pour les notions les moins complexes, les plus simples ; sous le second aspect, l'universel est appelé *réflexe* ou logique, parce qu'il provient d'une considération réflexe.

2° L'universel direct est dit de *première intention*, l'universel réflexe de *seconde intention*, parce que l'universel direct est conçu avant l'universel logique.

3° Ces universaux enfin, parce qu'ils sont abstraits des *êtres réels*, sont aussi appelés *réels*, ex. : la rotondité, l'humanité, la substance, l'accident, etc. — et, parce qu'on peut les attribuer aux choses réelles, on les nomme *prédicaments*. Parlons-en brièvement.

29. Nombre et énoncé des prédicaments. — A. — Les universaux réels peuvent se ramener à dix classes ou catégories : *substance, quantité, qualité, relation, action, passion, lieu, temps, situation et habit.* Comme nous devons les expliquer plus longuement en Ontologie, il suffira ici de les exprimer par ces deux vers classiques qui en donnent un exemple :

Arbor — sex — servos — ardore — refrigerat — ustos.
Substance — quantité — relation — qualité — action — passion.
Ruri — cras — stabo — sed *tunicatus* ero.
Lieu — temps — situation — habit.

B. — Les prédicaments sont appelés *genres suprêmes* des choses, parce que toute notion universelle peut rentrer dans l'une ou l'autre de ces catégories, pourvu toutefois que cette

notion exprime un être *réel et fini* : l'être de raison, en effet, et l'Etre infini ne rentrent dans aucun prédicament. C'est en ce sens que les dix genres ou *catégories sont irréductibles* (Ont., n. 115).

30. Nombre, origine et définition des prédicables.

A. — En outre, les universaux *réels*, comme la substance, la quantité, la qualité, peuvent convenir à un être, à Pierre, par ex., de différentes manières. L'intellect comparant ces notions générales avec les sujets auxquels elles conviennent trouve cinq manières dont elles peuvent leur convenir. Voilà pourquoi on compte cinq universaux *logiques* : *le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident*. On les appelle aussi *prédicables*, parce que ce sont les cinq modes logiques universels suivant lesquels on peut affirmer que les prédicaments ou genres suprêmes conviennent aux objets.

B. — Voici comment l'intellect arrive à justifier cette division. Une notion universelle est celle qui convient à *plusieurs individus* : or, elle peut leur convenir de deux manières : exprimer leur *essence*, ou une *propriété étrangère* à leur essence. Mais — 1° Ce qui est essentiel, désigne ou bien l'essence *totale*, ainsi pour Pierre, « être animal raisonnable » : c'est l'*espèce* ; — ou simplement cette *partie* de l'essence qui est *commune* à deux ou plusieurs espèces comme pour l'homme et le cheval, être animal : c'est le *genre* ; — ou bien la *partie* de l'essence par laquelle les espèces sont *différentes* les unes des autres : ainsi, pour l'homme, être raisonnable : c'est la *différence*. — 2° Ce qui en dehors de l'essence y est ajouté ou bien *nécessairement*, par ex., chez l'homme, la faculté de rire, la capacité de savoir : c'est le *propre* ; — ou ne s'y trouve que d'une *manière contingente*, comme la maladie, ou la santé chez l'homme : c'est l'*accident*.

C. — D'après ce qui précède, on peut ainsi définir ces universaux: Le genre est *la partie commune de l'essence qui convient à plusieurs individus d'espèces différentes* ; — la différence est *la partie de l'essence par laquelle les individus d'un même genre sont divisés en espèces* ; — l'espèce est *l'essence totale en tant qu'elle convient à plusieurs individus différenciés simplement par le nombre et les accidents*. — La propriété qui est *nécessairement ajoutée à l'essence est le propre de cette essence* ;

celle sans laquelle *l'essence d'une chose peut exister et être conçue est l'accident.* — Enfin la chose individuelle ou l'*individu* qui possède ces propriétés est « l'*être un, indivis en lui-même, mais distinct de tout autre* ».

31. Subordination des genres et des espèces. — Les genres, les espèces et les différences peuvent être comparés et ordonnés entre eux. On obtient ainsi le genre *suprême, infime ou subalterne.* Le genre suprême n'a pas de genre au-dessus de lui ; le genre infime n'en a pas au-dessous ; le genre subalterne en a à la fois au-dessus et au-dessous. Pareillement, l'espèce est *suprême, infime ou subalterne* ; de même la différence, et pour les mêmes raisons.

Au-dessus du genre suprême il n'y a que les *transcendentaux* (Ont., n. 46) ; au-dessous de l'espèce infime, il n'y a que les individus. Remarquons en outre que les genres, les espèces et les différences sont disposés entre eux de telle façon que le genre suprême qui est la substance, se divise par la différence en deux espèces suprêmes, et ainsi des autres genres jusqu'à l'animalité qui se divise en deux espèces infimes : rationabilité et irrationabilité.

C'est cette coordination qu'exprime la célèbre table, appelée *arbre de Porphyre.*

1°

Table de Porphyre.

Substance	incorporelle, corporelle.
Corps	inorganique, organique.
Vivant	insensible, sensible.
Animal	irraisonnable, raisonnable.
Homme	individus, ex., Cicéron.

2°

Table des modernes.

Individus	Socrate, Platon, etc.
Propriétés des Individus	accidentelles, nécessaires.
Nécessaires	spécifiques, communes.
Communes	analogiques, génériques.
Génériques	prochaines, éloignées.

CHAPITRE SECOND

DU JUGEMENT.

Nous allons traiter : 1° de la *nature* du jugement ; 2° de ses *espèces* ; 3° des principes ou *premiers jugements*.

ARTICLE I.

Nature du jugement.

32. Définition du jugement. — C'est une *opération par laquelle l'esprit, au moyen de l'affirmation et de la négation, unit ou sépare les idées.*

1° C'est une *opération* de l'esprit ; en cela il ne diffère ni de la simple appréhension, ni du raisonnement.

2° Dans le jugement, l'esprit *unit* ou *sépare*, c'est-à-dire réunit une idée à une autre, ex. : Dieu est sage ; ou il sépare une idée d'une autre : ex. : Jean n'est pas savant.

3° Au moyen de l'*affirmation* ou de la *négation*. L'esprit, en effet, par l'affirmation ou la négation prononce qu'une chose existe ou n'existe pas, convient ou ne convient pas à une autre.

C'est ainsi que le jugement diffère, — soit de la proposition logique qui le manifeste aux auditeurs, — soit de la simple appréhension où ne se trouve ni affirmation ni négation, — soit enfin du raisonnement où l'on conclut d'un jugement à un autre.

33. Éléments du jugement. — Les deux notions que le jugement réunit ou sépare, c.-à-d. le sujet et l'attribut, sont appelées *matière* du jugement : elles se rencontrent dans tout jugement. L'acte qui les unit ou les sépare est, pour ainsi dire, la *forme* du jugement. On peut donc conclure que si le jugement est composé dans ses éléments matériels, il n'en est pas moins un acte simple dans sa forme, ou formellement.

Preuve. — On pourrait dire, en effet, que dans quelques jugements il semble y avoir trois opérations de l'esprit. Après avoir saisi séparément le sujet et l'attribut, 1° l'esprit les *compare* l'un avec l'autre ; 2° il *saisit* leur identité ou leur opposition ; 3° il les *unit* enfin ou les *sépare*. Mais les deux premiè-

res opérations ne constituent pas l'essence du jugement, c'est la troisième seule ; c'est elle, en effet, qui affirme ou qui nie la convenance des deux notions. Donc l'acte du jugement est vraiment simple (Anthrop., n. 95).

34. Le mot jugement est-il bien choisi ? — Ce mot vient du verbe « juger », κρίνειν, et désigne la sentence portée dans un procès. Or, de même que le juge ne doit se prononcer qu'en faveur du bon droit, ainsi quiconque émet un jugement est supposé prononcer en faveur de la vérité.

Cependant le jugement a reçu des philosophes plusieurs autres noms : 1° Tantôt on l'appelle *composition* et *division*, parce que celui qui juge est semblable à l'ouvrier qui réunit ou sépare ses matériaux pour composer son œuvre. — 2° Tantôt on le nomme *affirmation* ou *négation*, ou simplement affirmation, car toute négation peut se ramener à une affirmation. Ex. : *Paul n'est pas prudent*, veut dire : *Paul est non prudent*. — 3° Tantôt *assentiment* et *dissentiment*. C'est, en effet, l'opération de l'esprit donnant ou refusant son approbation à une chose.

Mais toutes ces locutions sont bien moins expressives et moins usitées que la première.

ARTICLE II.

Espèces de jugement.

35. Différentes espèces de jugement. — La matière aussi bien que la forme du jugement nous permet de grouper ses principales divisions.

1° *Au point de vue de la forme* ou de l'action judicatoire proprement dite, on distingue le jugement *affirmatif* et *négatif* ; le jugement *vrai* ou *faux* ; le jugement *prudent* et le jugement *téméraire*, selon qu'il est prononcé après un examen attentif ou insuffisant ; le jugement *immédiat* et *médiat*, selon que dans la formation du jugement la convenance ou la non-convenance du sujet avec l'attribut est évidente à première vue ou seulement déduite.

2° *Au point de vue de la matière*, on remarque le jugement d'*existence*, ex. : Dieu est ; ou celui d'*attribution*, ex. : Dieu est bon ; et surtout le jugement *analytique* et le jugement *synthétique*, dont il nous faut parler plus longuement.

36. Définition des jugements analytique et synthétique. — Cette division est basée sur la connexion du sujet et de l'at-

tribut. Dans la formation du jugement, en effet, *l'intellect perçoit l'attribut comme essentiel ou comme accidentel, propre ou surajouté* à la notion du sujet.

Dans le premier cas, on a le jugement *analytique*. Ce nom vient du mot *analyse*, ἀνάλυσις, parce que l'attribut peut être découvert dans le sujet par une simple analyse, pourvu toutefois qu'elle soit *complète*, c'est-à-dire que le sujet soit considéré non seulement en son essence, mais dans ses relations essentielles. Ainsi, après l'analyse du tout et des parties, on peut prononcer ce jugement : le tout est plus grand que la partie.

Dans le second cas, on a le jugement *synthétique*. Ce nom vient du mot synthèse, συν τίθημι ; et il exprime que l'attribut est ajouté au sujet comme quelque chose d'extrinsèque, de contingent. Ex. : cet homme est vieux.

Le premier s'appelle encore *a priori, nécessaire, absolu, rationnel, métaphysique*, car le nœud, la convenance entre le sujet et l'attribut repose sur l'essence métaphysique des choses : or cette essence est nécessairement, absolument vraie ; c'est la raison et non l'expérience seule qui nous la fait connaître. Le second n'est pas fondé sur l'essence des choses ; il est *a posteriori, contingent, hypothétique, empirique, physique*, pour les raisons contraires. On peut donc nier, sans se contredire, un jugement synthétique, mais non pas un jugement analytique.

37. Existe-t-il des jugements synthétiques a priori ? — D'après Kant, il existe, en outre de ces jugements analytiques et synthétiques, d'autres jugements qui ne sont ni absolument analytiques, ni absolument synthétiques ; ils sont *synthétiques a priori* comme les suivants : tout ce qui commence a une cause ; $7 + 5 = 12$, etc... Ils ne sont pas *absolument analytiques*, dit Kant, parce que l'attribut n'est pas contenu dans l'analyse du sujet ; ils ne sont pas *absolument synthétiques*, car ils sont nécessaires et universels. Ils sont donc synthétiques *a priori* ; synthétiques, puisque le prédicat est en dehors de l'analyse du sujet ; *a priori*, puisqu'on y rencontre les caractères de nécessité et d'universalité.

THÈSE

La théorie de Kant sur les jugements synthétiques a priori manque de fondement.

Preuve. — 1° Ces jugements *n'existent pas*, car ceux qu'il

nous donne pour tels, sont réellement des jugements analytiques, attendu que le prédicat est contenu dans l'analyse *complète* de la notion du sujet. Nous le montrerons plus loin (Ont., n. 165) pour le principe de causalité, et c'est facile à démontrer pour tous. — 2° Ils ne *peuvent exister*. Dans tout jugement, en effet, l'attribut exprime quelque chose d'essentiel ou de non-essentiel au sujet ; dans le premier cas, on a un jugement analytique ; dans le second, le jugement synthétique : il n'y a pas de milieu possible. — 3° De tels jugements seraient *contradictoires* ; en effet, l'attribut ne saurait convenir au sujet universellement et nécessairement sans être contenu dans sa nature ; aussitôt donc qu'on le perçoit comme *a priori*, on doit voir qu'il est analytique. — 4° Enfin, une habitude innée et aveugle de l'esprit ne pourrait suffire, quoi qu'en dise Kant, à produire ce caractère de nécessité évidente. En effet, dans une foule de jugements, habituels pourtant et invétérés, tels que ceux-ci : le soleil se lève et se couche, nous ne voyons aucun caractère de nécessité ; pourquoi cette différence ? (n. 213).

ARTICLE III.

Des Principes.

Les principes se distinguent entre les jugements, comme les universaux entre les idées. Nous allons rechercher *ce que sont* les principes et quel *est le premier*.

I

38. Définition du principe : ses espèces. — A. — Au sens large, un principe *c'est tout ce dont procède quelque chose*. Mais comme ce qui procède peut être une chose réelle ou une connaissance, on distingue les principes des *choses*, d'où procède la réalité, et les principes de *connaissance*, qui nous font connaître la réalité. Les premiers sont étudiés en Ontologie (n. 155) ; c'est des seconds que nous traiterons ici.

Or un principe de démonstration se peut définir : « *un jugement d'où procède un autre jugement, immédiatement ou médiatement.* » C'est un *jugement* : les idées, en effet, sont le fondement du jugement, mais le jugement est le fondement de la démonstration. — C'est un jugement d'où en procède

un autre *médiatement ou immédiatement*, selon que l'inférence est médiate ou immédiate (n. 92).

B. — Les principes de la démonstration sont les uns *communs*, les autres *propres*. Les premiers sont ceux qui sont connus avant tous les autres, et sans lesquels toute démonstration est impossible, dans quelque science que ce soit : ils découlent de la notion universelle par excellence, la notion d'*être*, qui est l'objet de toutes les sciences. Les seconds sont ceux autour desquels tourne telle ou telle science, comme autour de son objet propre : ils découlent des manières particulières d'être, qui font l'objet de cette science particulière. Ainsi l'Idéologie, la Cosmologie ont leurs principes propres.

39. Définition de l'axiome et du principe de fait.

A. — Les principes communs de démonstration s'appellent axiomes ou principes premiers « dignitates », parce qu'ils tiennent la première place dans la connaissance. Tels sont les principes suivants : une même chose ne saurait à la fois être et n'être pas, le tout est plus grand que sa partie, etc. — On peut les définir : *Des principes très universels, évidents par eux-mêmes, qui se font connaître au premier coup d'œil*, et, pour ainsi dire, spontanément.

C'est un fait qu'il y a des axiomes qui n'ont pas besoin de démonstration, parce qu'ils sont plus évidents que toute démonstration. Il est du reste impossible de tout démontrer, car, à moins d'admettre un recul à l'infini dans la série des preuves, il faut bien que l'argumentation s'arrête à des principes premiers *indémontrables* (n. 135).

B. — Il y a en outre d'autres principes, appelés principes *de fait* ou jugements *synthétiques ou hypothétiques* (n. 36). Ils sont de deux sortes : les uns portent sur des objets immédiatement perçus par les sens externes ou par la conscience, ex. : *le monde existe, je pense* ; les autres n'apparaissent pas immédiatement, mais à la suite souvent d'un long détour, ex. : *les corps sont pesants*. On les appelle *propositions* ou thèses : c'est leur démonstration qu'il faut entreprendre.

Les axiomes diffèrent donc totalement de ces deux genres de principes : ce sont des jugements proprement dits analytiques, *a priori*, nécessaires et fondamentaux (n. 35).

40. Définition et nombre des maximes. — A. — Les *maximes* (*effata*) sont *des jugements universels, brièvement énoncés et qui contiennent la substance de la philosophie.*

Ce sont : 1° des jugements *universels*. Ils ne sont pourtant pas évidents par eux-mêmes ; ils s'appuient sur les premiers principes, mais en diffèrent, puisqu'une explication est nécessaire, pour mettre en lumière leur sens et leur force.

2° Ils constituent un *court résumé de la philosophie*. Dans toute science, la discussion du sujet permet d'aboutir comme conclusion à certaines formules. Celles qui en peu de mots résument les théories dans leurs grandes lignes, sont justement appelées maximes « effata » : et on les doit compter parmi les principes propres de cette science.

B. — Comme il peut y avoir autant de *maximes* que de théories en philosophie, leur nombre est donc indéfini. Impossible d'en énumérer ici les principales : chacune sera donnée en son lieu.

Pour rendre plus sensible cette théorie donnons deux exemples :

1° A propos de la connaissance, voici la principale maxime : *La connaissance n'a lieu que si l'objet connu est dans le sujet connaissant.* Cela veut dire que pour qu'il y ait connaissance, il doit y avoir union du connaissant et du connu. Or, pour produire cette union, il est impossible que la faculté cognitive sorte du sujet connaissant : il faut donc que l'objet connu vienne dans le sujet connaissant. Ceci se réalise par l'action de l'objet dans les organes sensibles (*l'action de l'agent est, en effet, dans le patient*), ou par les vestiges de cette action, c'est-à-dire par une représentation idéale.

2° Sur le jugement, S. Thomas émet la maxime suivante : *Nous comprenons le sujet et l'attribut au moyen d'une forme unique.* Cela veut dire que, malgré la complexité matérielle de la proposition, l'acte de l'esprit qui unit l'attribut au sujet ou l'en sépare, est une affirmation ou une négation simple, c.-à-d., un acte unique.

41. Importance de la connaissance approfondie des principes. — Cette importance ressort de ce que nous avons dit, soit que l'on considère les principes en général ou le premier principe.

Dans le premier cas, les principes sont comme les germes de la démonstration. C'est pour cela qu'Aristote les appelle « *substituts de démonstration* ». Pouvoir ramener une conclusion quelconque à ses principes premiers, à ses causes derniè-

res, c'est avoir de cette conclusion une connaissance plus profonde que si l'on se bornait à la ramener à ses causes prochaines. Aussi les grands savants ramènent-ils, à l'exemple de Dieu, toutes leurs connaissances à un petit nombre de principes, voire à un principe unique, dans lequel ils connaissent tout.

Dans le second cas, il y aura autant de force dans ce principe premier que dans le fond même de la pensée. Reste à savoir s'il existe un principe premier, une règle commune à tous les jugements, une règle sans laquelle le jugement lui-même serait détruit. La question suivante va répondre à ce grave problème.

II

42. Quel est le premier principe ? — A. — *Opinions.* Les philosophes ne sont pas d'accord sur sa nature. Pour les uns, le premier principe de la raison humaine, c'est un premier jugement ; pour les autres, un premier fait. Ceux-ci le placent dans la première raison d'être des choses ; ceux-là dans la première réalité. Ainsi : — 1° pour la plupart des scolastiques, le premier de tous les principes, celui qui est renfermé au moins implicitement dans tous les autres, c'est le principe de contradiction : *Une même chose ne peut à la fois être et n'être pas.* — 2° Descartes, qui a tout révoqué en doute, au moins en un doute méthodique, a pris pour principe de sa philosophie ce simple fait : *je pense, donc je suis.* — 2° Leibnitz prétend que tous les raisonnements reposent sur deux principes : *une chose ne peut à la fois être et n'être pas* ; et *rien n'existe sans raison suffisante.* — 4° Pour les Ontologistes enfin, *Dieu est le premier être connu* par l'homme, et c'est en lui qu'il peut tout connaître.

B. — *Explication.* Il faut remarquer que nous ne recherchons pas un principe d'où découlent tous les autres comme d'une source unique ; il est certain que le principe de contradiction n'est pas la *source* des autres principes. Ce qu'on recherche, c'est la règle ou la pierre de touche avec laquelle on puisse vérifier tous les autres principes ; le *fondement* sans lequel aucun principe ne saurait subsister. Ceci compris, posons la thèse suivante :

THÈSE

43. *Le premier principe est le principe de contradiction.*

Preuve. — Le premier principe est celui qui précède tous les autres et a plus d'universalité qu'aucun autre. Or tel est le principe : *une même chose ne peut à la fois être et n'être pas.*

Preuve de la *mineure.* 1° Le principe qui *dans l'ordre logique* possède la priorité est celui qui suit immédiatement les notions d'être et de non-être ; ces notions, en effet, sont les premières que saisit l'intellect. Or tel est le cas du principe de contradiction ; il n'exprime autre chose que la répugnance de l'être avec le non-être ; une même chose ne peut à la fois être et n'être pas. Donc le principe de contradiction est bien le premier principe et ne dépend d'aucun autre.

2° Le principe le plus universel *dans l'ordre réel,* c'est celui qu'on ne saurait nier sans ruiner de fond en comble toute démonstration et tomber dans le scepticisme universel. Or tel est le principe de contradiction : ce principe une fois révoqué en doute, une même chose peut à la fois être et n'être pas ; rien n'est en soi vrai ou faux ; le vrai et le faux, l'être et le néant peuvent être une même chose. Donc le principe de contradiction est le premier principe.

44. Ce premier principe est donc contenu implicitement dans tous les autres. — A. — *Preuve générale.* Dans tout jugement l'esprit perçoit d'une manière implicite le principe de contradiction. C'est-à-dire qu'en affirmant une chose, il doit percevoir l'impossibilité d'affirmer le contraire. Ainsi dans les jugements analytiques, l'esprit affirme l'identité du sujet et de l'attribut, parce que cette identité ne saurait être niée sans qu'une même chose à la fois soit et ne soit pas. Ex. : le tout est plus grand que la partie ; autrement le tout serait à la fois tout et non-tout.

B. — Preuve *particulière,* ou critique des autres solutions.

1° Il y a trois principes qui découlent du concept d'être : l'esprit, en effet, perçoit *l'identité* entre « être » et « être » et il dit : « Ce qui est, est » ; — ou bien il perçoit la *contradiction* entre l'être et le non-être et il prononce : « une même chose ne peut à la fois être et n'être pas » ; — ou bien enfin il voit que l'un de ces deux termes *exclut* l'autre, et il ajoute :

« toute chose est ou n'est pas ». Or, d'une part, le principe d'identité « ce qui est, est », ne peut être affirmé sans que l'esprit perçoive au moins implicitement que « l'être ne peut à la fois être et n'être pas » ; d'autre part, le troisième principe « toute chose est ou n'est pas », suppose admise la répugnance entre l'existence d'une chose et sa non-existence. Le principe de contradiction est donc contenu dans l'un et supposé par l'autre.

2° Pareillement cette assertion de Descartes : « Je pense, donc je suis », bien qu'elle soit le fait premier, ne subsiste qu'à cause de la répugnance entre penser et ne pas penser. J'en dis autant des autres principes cartésiens : « tout ce qui est évident, est vrai... » ou « ce dont on a l'idée claire, existe ». Ils croulent sans le principe de contradiction.

3° Le principe de Leibnitz enfin : « Rien n'existe sans raison suffisante », et partant celui de causalité : « il n'y a point d'effet sans cause », supposent le premier principe sans lequel on pourrait à la fois l'affirmer et le nier.

CHAPITRE TROISIÈME

DU RAISONNEMENT.

La troisième opération de l'esprit est le *raisonnement*. Il faut ici en considérer la *nature* et les *espèces*.

ARTICLE I.

Nature du raisonnement.

45. Sa définition. — A. — On peut le définir : *Une opération de l'esprit par laquelle nous allons d'une connaissance préalable à une autre connaissance.*

1° C'est une *opération* de l'esprit, avons-nous dit, et partant un *acte immanent* ; aussi le raisonnement est-il différent de l'argument qui le manifeste aux auditeurs.

2° Dans le raisonnement *nous allons d'une connaissance préalable à une autre connaissance*. Tantôt, en effet, en présence de deux objets, l'esprit saisit leur convenance ou leur disconvenance immédiatement et il émet un jugement : tantôt

n'apercevant ni convenance, ni disconvenance, il les compare avec un troisième objet plus connu ; ainsi de leur convenance ou de leur non-convenance avec ce troisième, il conclut que ces deux objets se conviennent ou ne se conviennent pas entre eux.

Ex. : Quelqu'un, pour savoir si l'âme est simple et incorruptible, prend pour moyen terme entre *âme* et *simple*, *l'idée de pensée* et raisonne ainsi :

Raisonnement { Le principe de pensée est simple ;
Or l'âme humaine est principe de pensée ;
Donc l'âme humaine est simple.

B. — Le raisonnement diffère donc de l'appréhension et du jugement et cela de trois manières.

1° Par sa *nature*. Le raisonnement s'opère à l'aide d'un moyen terme, le jugement n'a pas besoin du secours de ce troisième terme. Aussi on appelle le raisonnement, jugement médiat ou *discursus* ; raisonner, c'est, en effet, aller « *discurrere* » d'une chose à une autre.

2° Par sa *perfection*. Le raisonnement est l'épanouissement le plus complet de la puissance de l'intellect humain.

3° Enfin par le *sujet* qui raisonne, et qui est l'homme seul. C'est par une seule intuition que Dieu se saisit lui-même et toutes ses créatures. L'ange les saisit par plusieurs jugements ; mais raisonner est le propre de la raison humaine.

46. Éléments du raisonnement. — Ils sont au nombre de trois, savoir : trois idées, trois jugements, et une conséquence :

1° Deux idées que l'on compare à une troisième, et qui se trouvent ainsi répétées deux fois chacune, au moins implicitement : c'est la matière éloignée du raisonnement. Les deux premières se nomment *extrêmes*, et la troisième *moyen terme*. Le *grand* extrême a le rôle d'attribut, et le *petit* extrême celui de sujet dans la conclusion.

2° Trois jugements, qui sont la matière prochaine du raisonnement. Les deux premiers s'appellent *prémisses* ou *antécédents*, le troisième *conséquent* ou *conclusion*.

3° La conséquence est le droit de conclure de l'antécédent au conséquent. On l'appelle aussi *force* du raisonnement. Si A = B, et B = C, j'ai droit de conclure que A = C : la conséquence s'impose.

Il y a donc une grande différence entre le *conséquent* et la *conséquence*. La vérité ou la fausseté de la conséquence ne dépendent pas nécessairement de la vérité ou de la fausseté du conséquent. Le conséquent pourrait être vrai et la conséquence fausse, comme dans le cas suivant : Tout homme est animal ; or Tullius est homme ; donc la terre est ronde. Au contraire, il peut arriver que le conséquent soit faux et la conséquence vraie. C'est le cas des raisonnements de ce genre : Toute substance est matérielle ; or l'esprit est une substance ; donc l'esprit est matériel.

Dans le premier cas, le conséquent est dit matériellement vrai et formellement faux ; dans le second, il est matériellement faux et formellement vrai. Aussi, dans l'argumentation scolastique, souvent on concède le conséquent et on nie la conséquence ; ou bien on nie le conséquent et on concède la conséquence. Mais l'un et l'autre peuvent être à la fois formellement vrais ou formellement faux.

47. Fondement du raisonnement. — En *dernière analyse* le raisonnement repose sur le premier principe : *Une même chose ne peut à la fois être et n'être pas.* Il est facile de le démontrer.

Le processus rationnel, avons-nous dit, s'appuie *immédiatement* sur deux principes. Si les deux termes dont on étudie les relations conviennent à un troisième, l'esprit affirme leur convenance entre eux, en vertu du principe d'identité : *Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles.* Si l'un des deux termes convient à un troisième et que l'autre ne lui convienne pas, on affirme qu'ils ne se conviennent pas entre eux, en vertu du principe contraire : *Deux choses, dont l'une seulement est égale à une même troisième, ne sont pas égales entre elles.*

Cela posé, il est bien évident que ces deux principes reposent sur le principe de contradiction. Car si deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, c'est parce qu'elles ne peuvent à la fois être et n'être pas égales, comme une même chose ne peut à la fois être et n'être pas.

ARTICLE II.

Espèces de raisonnement.

48. Division générale des raisonnements. — Le raison-

nement est une *opération de l'esprit par laquelle un jugement est déduit de jugements antérieurs qui le contiennent logiquement.* Or :

1° Une chose ne peut être contenue dans une autre que de deux façons différentes : comme le singulier dans l'universel, ou comme l'universel dans les singuliers.

2° De plus, il y a deux manières de conclure d'une chose à une autre : on peut conclure du genre à l'espèce et de l'espèce aux individus, ou bien des individus à l'espèce et de l'espèce au genre. La forme du raisonnement sera donc double : la *déduction* et l'*induction*.

Le raisonnement *déductif* est celui dont la conclusion est contenue dans les prémisses comme la partie dans le tout. Le raisonnement *inductif* est celui dont la conclusion est aux prémisses ce que le tout est aux parties. Exemples :

Déduction { Toute vertu est aimable ;
Or la prudence est une vertu ;
Donc la prudence est aimable :

Induction { La prudence, la justice..., sont aimables ;
Or la prudence, la justice... sont toutes les vertus ;
Donc toutes les vertus sont aimables.

49. Comparaison de ces deux raisonnements.

A.— *Ressemblances.* Les raisonnements inductif et déductif ont le même nombre d'idées et de jugements.

Il y a *trois idées* comparées dans l'induction, aussi bien que dans le syllogisme. Mettons de côté, dans l'exemple ci-dessus, le grand extrême « aimable » ; il y a encore deux autres notions. En effet, les parties, c'est-à-dire les vertus, sont considérées à un double point de vue : 1° en tant que parties ; 2° en tant que constituant un tout : ainsi elles forment deux notions distinctes, au moins logiquement.

L'induction contient aussi, au moins implicitement, trois *jugements*, comme on peut le voir dans l'exemple cité. Nous disons : au moins d'une manière implicite ; car il arrive souvent que la mineure se trouve sous-entendue. Voici un exemple de S. Thomas. « Longtemps le médecin a vu telle herbe guérir de la fièvre chaque malade : Aristote, Platon et beaucoup d'autres ; donc, conclut-il, cette espèce d'herbe guérit purement et simplement de la fièvre. »

B. — *Différences.* Toute la *différence* des raisonnements inductif et déductif est dans la disposition des idées et des jugements.

1° Pour ce qui est *des idées*, les parties énumérées : prudence, justice..., sont le moyen terme dans l'induction ; au contraire, le tout, c'est-à-dire toute vertu, est le moyen terme de la déduction. Pareillement, le petit terme dans l'induction, c'est le tout ; dans la déduction, ce sont les parties.

2° Quant *aux jugements*, la conclusion de la déduction est particulière, jusqu'à un certain point du moins et relativement à la majeure ; au contraire, la conclusion de l'induction est toujours générale. De même la conclusion de la déduction est la majeure dans l'induction ; tandis que la conclusion de l'induction est la majeure dans la déduction.

La raison de cette diversité dans la disposition des idées et des jugements vient de la diversité du processus ou de la manière inverse de conclure. L'induction remonte, en effet, des parties au tout, de l'espèce au genre ; la déduction descend du tout aux parties, du genre aux espèces.

50. Principes de ces deux raisonnements. — Des modes si différents de raisonner supposent des principes différents. Et de fait, les raisonnements inductif et déductif, quoiqu'ils aient un fondement commun dont nous avons parlé plus haut (n. 47), ne sont pas réglés par les mêmes principes.

La déduction qui descend du tout aux parties s'appuie sur cet axiome : « *Ce qui convient (ou ne convient pas) au tout, au genre, à l'espèce, convient aussi (ou ne convient pas) aux parties, aux espèces, aux individus.* C'est le principe qu'Aristote a nommé :

« *Dictum de omni, — dictum de ullo.* »
« Dit de tous, — dit d'un seul. »

L'induction qui remonte des parties au tout est fondée sur un principe contraire : *Ce qui convient (ou ne convient pas) à chacune des parties, convient aussi (ou ne convient pas) à la collection des parties, au genre tout entier, à l'espèce entière.* Ce principe peut être appelé :

« *Dictum de singulis, — dictum de toto.* »
« Dit de chacun, — dit de tous. »

Il est évident qu'en vertu de ces principes, les deux rai-

sonnements sont légitimes. La déduction montre que la conclusion était implicitement contenue dans l'extension des prémisses ; l'induction dans leur compréhension. Pour la déduction, c'est évident ; pour ce qui est de l'induction, c'est facile à prouver. En effet, dans l'énumération des parties, à ces mots : « cette vertu, puis cette autre... est aimable », il est impossible d'ajouter « et ainsi de toutes les autres » si l'attribut en question n'est qu'une propriété accidentelle des parties, si elle n'est pas un attribut essentiel. Cela revient à dire que l'amabilité, par ex., doit entrer dans la compréhension de la vertu, et c'est ce qui permet de conclure que toute vertu est aimable (n. 274-281).

C'est pour cela que P. Lepidi ramène à un seul les principes des deux raisonnements : *une chose implicitement affirmée reste la même une fois explicitement énoncée.*

LIVRE DEUXIÈME DE LA DIALECTIQUE

SUR

LES TROIS SIGNES DES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT

Il y a autant de signes que d'opérations de l'esprit. Le *terme* exprime l'idée, la *proposition*, le jugement, et le *syllogisme* le raisonnement dans sa forme la plus parfaite. Nous aurons donc trois chapitres.

CHAPITRE PREMIER

DU TERME.

Il nous faut étudier : 1° la *nature* du terme ; 2° ses *espèces* ; 3° ses *propriétés* ; 4° son *usage*.

ARTICLE I.

Nature du terme.

51. Étymologie et définition du terme logique. — A. — *Le mot* « terme » est synonyme de *limite, fin, borne, extrémité ;*

aussi Aristote définit-il le terme : *ce en quoi se résout la proposition*, à savoir *en prédicat* (*attribut*) *et en sujet*. De fait, toute proposition a un commencement et une fin, puisqu'elle se compose d'un sujet et d'un attribut qui en sont les extrémités, c'est-à-dire les termes. Ex. : Dieu est adorable.

Le terme est appelé *logique*, *externe* ou même *oral*.

Logique : c'est qu'ici, en effet, nous ne le considérons que comme signe des opérations de l'esprit ; le point de vue n'est donc pas le même qu'en grammaire.

Externe : ainsi il est différent du terme mental ou concep- interne, qui ne sort pas de l'esprit (n. 21).

Oral enfin : habituellement, en effet, c'est une émission de voix, une parole, un mot : en ce sens seulement il diffère des autres signes, tels que l'écriture, le geste, etc.

B. — Considéré en *lui-même, le terme est un signe sensible et principalement un mot qui manifeste nos idées*. Mais cette définition a besoin d'être développée.

52. Définition du signe ; ses espèces. — A. — On définit le signe : *une chose tout d'abord connue et dont la connaissance conduit par elle-même à la connaissance d'une autre chose*. Ainsi la fumée est signe du feu.

1° C'est une chose *tout d'abord connue*. Une chose inconnue n'est pas un signe proprement dit. Ainsi, dans la perception des sens, l'espèce impresse, étant inconsciente et inconnue, n'est pas un signe de l'objet.

2° Cette chose, une fois connue, *conduit à la connaissance d'une autre chose*, qui est la chose signifiée, ou la signification du terme.

3° Et elle y conduit par *elle-même*, c'est-à-dire par sa seule connaissance, en vertu d'une sorte de lien entre le signe et la chose signifiée, et c'est là la vertu même du signe.

B. — 1° C'est dans une opération intellectuelle que consiste le langage des anges : leur signe est donc purement *spirituel*. Quant aux signes qui permettent à un homme de transmettre sa pensée à d'autres hommes, ils sont toujours *sensibles*.

2° Le signe sensible est *formel* ou *instrumental*. Le signe formel est l'image même d'une chose,et naturellement cette image amène à la connaissance de la chose qu'elle représente ; ex. : la statue de César. Aussi l'appelle-t-on également *représentation* parce qu'elle est comme une se-

conde présence de la chose même. — Le signe *instrumental*, au contraire, exprime une chose sans la représenter ; ex. : un gémissement, le rire. C'est pourquoi on l'appelle simplement expression de la chose avec laquelle elle est en rapport.

3° Le signe est *naturel*, *arbitraire* ou *mixte*. Le signe *naturel* est celui qui manifeste quelque chose en vertu d'une qualité naturelle ; ainsi les sanglots expriment naturellement la douleur, et le rire, la joie. Le signe *arbitraire*, encore appelé signe de *convention*, est celui qui dépend du bon plaisir de l'homme ou de Dieu, tel est le laurier, signe de la victoire, ou le mot qui la signifie. Le signe *mixte* vient en partie de la nature, en partie d'une convention ; ex. : le glaive est un signe de guerre.

53. Définition du mot. — A. — Parmi les signes arbitraires de la pensée humaine, au premier rang vient la parole qui est composée de mots. Le mot « *est une émission de voix articulée, qui, par suite d'une convention, est le signe de la pensée* ».

1° *C'est une émission de voix articulée.* — Il faut, en effet, distinguer le son inarticulé proféré par l'animal, tel que le cri ou le chant, et qui n'exprime que les émotions, du son articulé que l'organe de la phonation chez l'homme modifie de diverses manières, et qui seul exprime l'idée.

2° Le mot, *par suite d'une convention humaine, est le signe de la pensée.* — En un sens, on peut dire que les mots sont naturels, car par le seul fait que l'homme est un animal sociable, il communique naturellement au moyen du langage ses idées aux autres hommes ; mais la détermination des mots est conventionnelle. C'est le bon plaisir de l'homme qui donne leur sens aux mots animal, plante, pierre, etc.

B. — Il y a dix espèces de mots, d'après la Grammaire. Les principaux et les seuls dont s'occupe la Logique sont le *nom*, le *verbe* et l'*attribut*.

En effet, comme l'a remarqué Aristote, « tout se trouve ramené aux rapports de substance et d'accident, c'est-à-dire, de sujet et d'attribut. L'être (le verbe) domine toujours pour unir les deux termes du rapport. A ceux-ci se rattachent tous les autres rapports possibles d'action, de passion, de causalité, de lieu, de temps, etc., exprimés par les catégories qui ont une portée logique et grammaticale » (E. Blanc).

54. Relations du terme oral avec le terme mental.

1° Le mot, par lui-même, signifie moins le *concept de ceux qui*

écoutent que de ceux qui parlent. Le mot *Dieu*, par ex., a un autre sens dans la bouche des panthéistes que dans celle des chrétiens.

2° En outre, le terme oral signifie *immédiatement* le concept de l'intellect et *médiatement*, par l'entremise du concept, la chose pensée. Ex. : le mot *homme* signifie l'idée que l'intellect se fait de l'homme ; l'idée, à son tour, exprime ce que l'homme est, à savoir, un animal raisonnable.

3° *Par sa nature*, le terme mental est donc antérieur au terme oral ; il faut que l'idée soit conçue par l'esprit, avant d'être exprimée au dehors par des signes sensibles. *Pour l'auditeur*, au contraire, le terme oral vient avant l'idée, car l'idée ne se manifeste à ceux qui écoutent que par le signe.

4° Aussi y a-t-il *de grands rapports entre ces deux termes.* Le terme mental et le terme oral, bien qu'ils diffèrent l'un de l'autre comme le signe de la chose signifiée, sont cependant *si associés* par l'habitude, que l'apparition de l'un des deux à l'esprit amène le plus souvent l'autre à la mémoire. Ex. : L'esprit pense-t-il à la figure de trois angles, aussitôt le terme *triangle* est rappelé au souvenir, et réciproquement.

54 *bis*. **Résumé : définition du terme logique.** — C'est un signe sensible, instrumental, conventionnel, un mot d'ordinaire, oral ou écrit, substitut d'un objet, qui manifeste une idée.

ARTICLE II.

Espèces de termes [1].

55. Principales divisions des termes. — Il y a *deux* divisions logiques des termes : l'une est commune aux idées ou termes mentaux et aux termes oraux, l'autre est propre aux termes oraux. Nous parlerons un peu plus loin de la seconde (n. 65-67) ; il ne s'agit ici que de la première division.

A ce point de vue, on peut diviser les termes en *positifs* et *négatifs*, *concrets* et *abstraits*, *substantifs* et *adjectifs*, *singuliers*, *universels* et *particuliers*, *disparates*, *opposés* ou *associés*.

56. Termes positifs et négatifs ; leurs espèces. — A. — Le terme *positif* est celui qui exprime une réalité ; ex. : Dieu,

1. E. Blanc, *Logique*, chap. VI. — Bossuet, *Logique*, L. 1, ch. 3. 15. 16. 17. 42. 43. — *L'Art de penser*, 1re partie, ch. 3-11.

sagesse. Le terme *négatif* exprime le manque, l'absence de réalité ; ex. : néant, cécité ; et, s'il exprime en outre un défaut ou le manque d'une perfection que l'on devrait avoir, on l'appelle *privatif* ; ex. : La cécité est une privation pour l'animal et non pour la plante.

B. — Un grand nombre de termes ont une forme positive, bien qu'ils expriment une idée négative, l'absence d'une perfection ; ex. : mortel, fini... D'autres, sous une forme négative, ont un sens positif, car ils expriment une vraie perfection, ainsi : immortel, infini... Beaucoup sont à la fois, par le sens et par le mot, positifs ou négatifs ; ex. : vertu, science, ou bien injuste, impie.

Remarque. — Le terme *négatif* présente indirectement à l'esprit une réalité ; toute négation, en effet, suppose une affirmation : ainsi la notion de cécité ne se conçoit pas sans celle de vision ; « L'idée du mal n'est que l'éloignement de l'idée du bien. » — Le terme *doublement négatif* a même une signification essentiellement positive ; deux négations, en effet, valent une affirmation. « Ainsi quand on parle d'un être immortel on y suppose tant de vie, que le non-être n'y trouve pas de place. Ce qu'on exprime par ce terme est très positif ; le terme négatif le fait bien entendre » (Bossuet).

57. Termes concrets et abstraits. — Le terme concret représente un sujet avec ses qualités particulières ; le terme abstrait, la qualité sans son sujet. Qu'est-ce à dire ? L'esprit ne saurait concevoir un objet réel indépendamment des propriétés, des notes individuantes qui le spécifient, le distinguent des autres objets ; le terme, cependant, peut représenter ces notes, ces propriétés comme unies à un objet réel ou comme séparées de tout sujet par une abstraction mentale. Dans le premier cas, on a le terme *concret* ; le terme est *abstrait* dans le second. Donnons des exemples : cet *homme*, ce *médecin*, ce *sage*, ce papier *blanc*, sont autant de termes concrets ; au contraire, *humanité*, *médecine*, *sagesse*, *blancheur*, sont des termes abstraits.

Remarque. — « Ce qu'il y a de plus remarquable dans les termes abstraits et concrets, c'est que *le terme abstrait et le terme concret s'excluent nécessairement l'un l'autre*, au lieu que les termes concrets peuvent convenir ensemble... Pour cela nous disons que *Dieu* est mort pour nous et que l'*homme* qui nous a rachetés est tout puissant ; mais c'est un

blasphème de dire que la *divinité* soit morte ou que l'*humanité* soit toute puissante » (Bossuet).

58. Termes substantifs et adjectifs. — Le terme *substantif* ou *absolu* représente une substance ou chose qui subsiste par elle-même, comme l'homme, ou au moins que l'on conçoit comme subsistant ainsi idéalement, par ex. : la sagesse. Le terme *adjectif*, appelé aussi connotatif, représente une propriété inhérente à la substance, ou une manière d'être de la substance. Ex. : *savant*, *sage*, *vivant*, *corporel*, sont autant de termes adjectifs.

Remarque. — Le terme adjectif a plus d'extension en Logique qu'en grammaire. Souvent les substantifs de la grammaire sont logiquement de simples adjectifs. Ex. : *médecin*, *peintre*, *musicien* et d'autres semblables représentent un homme versé dans l'art de la médecine, de la peinture, etc. ; par conséquent par rapport au substantif « *homme* », de pareils termes ne sont que des adjectifs.

59. Termes singuliers, universels et particuliers. Au point de vue de l'extension, le terme convient à un *seul* individu ou à *plusieurs* ; dans le premier cas, il est appelé *singulier : Pierre*, *Rome*, ce *philosophe* ; dans le second, il est *universel :* l'*homme*, l'*armée*.

Le terme universel est pris dans toute son extension : *tout homme*, *toute armée*, c'est le terme *simplement universel* ; ou bien il y a une restriction à son universalité : *quelques hommes*, *quelques armées*, c'est le terme *particulier* ; ou bien encore son extension est indéterminée, si bien qu'il pourrait être universel aussi bien que particulier, c'est le terme *indéfini*, ainsi, le mot *homme*.

Le terme universel a encore une double acception, selon qu'il est pris au sens *collectif* ou au sens *distributif*. Le terme universel collectif exprime quelque chose qui convient à plusieurs individus, non pas à chacun en particulier, mais à tous réunis en collectivité : *cité*, *armée*. — Le terme universel distributif représente quelque chose qui convient à plusieurs individus, mais à chaque individu aussi bien qu'à la collectivité : *homme*, *animal*. Pour cette raison, on ne dira pas d'un citoyen qu'il est une cité, mais de chacun on dira qu'il est un homme.

60. Termes disparates, opposés, ou associés.

Cette division se tire de la comparaison des termes entre eux. S'ils n'ont entre eux aucun rapport, ils sont *disparates* : doux et blanc. Ils sont *opposés*, s'ils sont entre eux incompatibles : doux et amer (n. 27). Enfin ils sont *associés*, s'ils ont entre eux quelqu'autre rapport.

Mais il y a trois façons de concevoir ce rapport :

a) Un des termes est attribut de l'autre ; on a ainsi le terme *sujet* et le terme *attribut* ; ex. : *Paul* est *sage*.

b) Un terme en contient un autre ; on a ainsi le terme *antécédent* et le terme *conséquent*. Ex. : il est *homme*, donc *animal*.

c) L'un peut convenir à tous les êtres ; le second à certaines classes d'êtres seulement. Le premier est le terme *transcendental* ; ex. : l'être, l'unité. Le second est le terme *catégorique* ; ex. : corps, vivant.

ARTICLE III.

Propriétés des termes.

Parmi les propriétés des termes, les unes sont *primaires* et fondamentales, c'est la *compréhension* et l'*extension* ; les autres sont accessoires et *secondaires* : nous allons les passer en revue.

61. La compréhension et l'extension des termes.

A. — *Notions.* L'extension ou « étendue » désigne le nombre des sujets auxquels convient un terme. La compréhension ou définition désigne les propriétés exprimées par le terme et attribuées au sujet. Ex. : Le mot *homme* s'étend à *tous* les hommes ; sa compréhension est d'être animal raisonnable.

D'une manière plus précise, l'extension est l'*application*, la compréhension est la *signification* du terme.

B. — *Règle.* L'extension et la compréhension des termes, comme pour les idées, sont en raison inverse l'une de l'autre ; à mesure que la compréhension augmente, l'extension diminue dans une même proportion, et réciproquement. Ex. : Le terme *animal* a une plus grande extension que le terme *homme* ; aussi *celui-ci* a une plus grande compréhension.

62. Propriétés secondaires des termes. — Ces propriétés sont au nombre de cinq, et permettent de *transférer*, d'*élargir*, de *restreindre*

le sens d'un mot, de l'*appliquer* à un autre, et de le prendre en diverses *acceptions*. On les appelle *secondaires*, parce que ce sont des modes de la compréhension et de l'extension.

1. La première est le *transfert d'un mot de son sens propre à un sens métaphorique*. Ex. : Judas est un lion courageux.

2. La seconde est l'*élargissement d'un terme, d'une signification restreinte à un sens plus étendu*. Ex. : « Celui qui persévérera, *sera* sauvé » : c'est également vrai du passé, non moins que du futur.

3. La *restriction*, au contraire, est l'*acception d'un terme dans un sens moins large que son sens propre*. Ex. : Eve est la mère des *vivants*, c'est-à-dire des hommes seulement.

4. On peut encore *appliquer un nom à une chose*, un terme à un autre, dire par exemple : Socrate est savant, le médecin chante : c'est une *appellation*. En voici les deux principales lois.

a) Le sujet de l'appellation étant complexe peut n'être pris que dans un sens restreint : soit matériel, soit formel. Ainsi, dans Socrate il y a l'homme et la personne : or c'est la personne seule qui est savante (*sens formel*) ; mais dans le médecin, il y a un homme et un médecin : or c'est l'homme qui chante et non le médecin (*sens matériel*).

b) Le terme appliqué au sujet est au contraire toujours pris dans son sens formel et sans restriction : ainsi, dans les exemples cités, c'est bien la science qu'on attribue à Socrate, c'est bien le chant qu'on attribue au médecin.

63. Multiplicité d'acceptions d'un même mot. — Comme on met des chiffres ou des pièces de monnaie à la place des objets, ainsi on prend les mots pour la chose ou le point de vue qu'ils expriment : mais les aspects des choses étant très nombreux, il en résulte dans un même mot une multitude d'*acceptions* qu'il faut savoir distinguer.

Prenons comme exemple le mot *homme* : il varie de signification suivant des points de vue très nombreux.

1° Au point de vue *matériel*, ce mot homme est un mot français, de deux syllabes : terme grammatical.

2° Au point de vue *formel* : *a*) au sens *logique*, c'est une espèce d'un certain genre : c'est donc un être de raison. *b*) Au sens *ontologique*, c'est un être réel défini : animal raisonnable, qui peut tour à tour désigner un seul individu, ou plusieurs, ou l'humanité tout entière.

ARTICLE IV.

Usage des termes [1].

64. Importance capitale de l'usage légitime des termes. On voit déjà la grande difficulté qu'il y a de faire un bon em-

1. Mgr Desgeorges, *De l'abus des mots*. — Locke. *Essai sur l'entend. humain.*, I, 3.

ploi des termes, et quel soin on doit mettre dans le choix de ceux dont le sens est douteux. « Il faut, nous dit S. Augustin, prendre garde qu'un usage inconsidéré des mots ne donne une fausse idée des choses signifiées. » C'est ainsi que de graves erreurs, l'expérience le prouve, ont pris une grande extension, sous les noms équivoques de liberté, de fraternité, de tolérance, d'honneur, etc.

Il ne faut donc pas imiter certains logiciens modernes qui négligent l'étude des mots. Les mots en effet constituent l'objet secondaire de la Logique, puisqu'ils sont les signes des concepts ; ils sont aussi présentement la condition de la pensée. Ils ont donc une influence considérable sur la pensée elle-même, et une grande utilité soit en philologie, soit en herméneutique, sur tous les points qui touchent à la philosophie. — Pour ces raisons notre étude des termes ne sera pas inutile, elle va nous permettre d'établir des règles sur la *signification*, l'*application*, le *choix* et l'*interprétation* des mots.

65. Règle du sens des mots. — *C'est le sens du mot et non pas la lettre qu'il faut considérer.* — Par conséquent :

1° Tout mot *vain* et vide de sens, qui n'exprime aucune idée, doit être exclu de la Logique. En fait, dit avec raison Aristote, « il n'y a de mot que celui qui signifie quelque chose ».

Beaucoup de mots, pris séparément, n'ont aucun sens : *nul*, *tous*, *personne*, *quelque*, mais ils prennent un sens dès qu'ils sont unis à d'autres mots : tout homme, quelques personnes. Le terme qui pris seul a un sens complet est nommé *catégorématique* (κατηγορέω, je signifie). Celui qui n'a pas de sens sans être uni à un autre est appelé *syncatégorématique* (συν avec, et κατεγορέω).

2° Parmi les mots, les uns, quoique littéralement *composés*, n'expriment en réalité qu'*une seule idée* : ce sont les termes *complexes* ; ex. : aucun animal, animal raisonnable. D'autres, quoique simples littéralement, expriment plusieurs idées ; ex. : médecin, philosophe. Le logicien devra distinguer ces idées complexes, pour éviter la confusion.

66. Règle à suivre dans l'application des termes.

Il faut éviter l'ambiguïté des termes ; or, il y a des termes *univoques*, *équivoques et analogues*.

Souvent un même terme est appliqué à plusieurs individus avec le même sens : c'est le terme *univoque*. Par exemple, les mots homme, animal, plante, pierre et autres semblables,

sont des termes *univoques*, applicables à tous les hommes, à tous les animaux, etc..... — D'autres termes sont appliqués à plusieurs individus, mais avec une signification toute différente : ce sont les termes *équivoques* ; le mot chien, par exemple, désigne un animal ou une constellation. — D'autres termes enfin, sans avoir une signification absolument la même, sont pourtant appliqués à plusieurs individus dans un sens un peu différent ; ce sont les termes *analogues*.

Ces termes analogues tiennent, pour ainsi dire, le milieu entre les termes univoques et les termes équivoques ; ainsi, la miséricorde, la justice, sont applicables à Dieu et à l'homme, non pas dans le même sens, mais en vertu de quelque ressemblance ; de même la substance et le mode sont des êtres, mais dans des sens un peu différents (c'est l'analogie dite *par proportion*). D'autre part le mot *sain* s'applique à la médecine, à l'air, à la nourriture, parce que tout cela se rapporte à la santé de l'animal, qui seul est vraiment et proprement sain (c'est l'analogie *par attribution*).

67. Règle à suivre dans le choix des termes. — *Le terme doit être usité, clair, fixe et propre.*

1° *Usité*. Un terme *inusité* est ignoré d'autrui. Or les termes ont pour but de nous permettre de converser avec les autres hommes, comme nous conversons avec nous-mêmes par les idées. Il ne faut donc pas employer de termes inusités qui soient inconnus des auditeurs.

2° *Clair*. Un terme *obscur* est celui dont le sens n'est pas assez évident pour tous. Par conséquent, tant que les auditeurs ou les lecteurs n'auront pas été avertis du sens donné à ce mot, il ne saurait être choisi pour signe des idées.

3° *Fixe*. Un terme peut être *fixe* ou *vague* selon qu'il a ou qu'il n'a pas de sens précis et déterminé. Le mot nature, par exemple, peut signifier l'essence des choses, l'univers ou le Créateur lui-même (Cosmol., n. 120). Or, « prendre un mot dans plusieurs sens, ce serait faire comme ce mathématicien pour qui le chiffre 8 vaudrait tantôt 7 et tantôt 9 » (Locke).

4° *Propre* et non métaphorique : ainsi le veut la science. Chaque art, chaque science a son langage. L'orateur, il est vrai, parle le langage vulgaire et use de figures ; mais le philosophe, le savant doivent avoir un langage rigoureusement exact et nettement défini.

68. Règle à suivre dans l'interprétation des termes. — Le sens *philosophique* ou sens de l'auteur, ressort du sens même des mots, de tout le contexte, ou de certaines circonstances extrinsèques.

Premièrement *du sens même des mots.* — Il faut, en effet, supposer que l'auteur a pris le mot dans son sens reçu. Ceci est vrai, surtout quand il s'agit d'une phrase détachée.

Secondement *du contexte tout entier.* — Les professeurs de littérature savent bien que la série des mots qui précèdent et suivent, ou le contexte de l'ouvrage change très souvent le sens naturel des mots.

Enfin *des circonstances extrinsèques*, comme les mœurs, le milieu, l'époque où vit l'auteur. Ses opinions aussi, son génie et autres qualités, le but enfin qu'il se propose concourent à nous expliquer les termes dont il s'est servi.

CHAPITRE SECOND

LA PROPOSITION [1].

Les termes ne sont encore que les matériaux dont la proposition se compose. Il nous faut donc traiter de la Proposition, divisant le sujet en quatre articles, comme nous l'avons fait pour les termes : 1° *nature* de la proposition ; 2° ses *espèces* ; 3° ses *propriétés* ; 4° son *usage*.

ARTICLE I.

Nature de la proposition.

69. Définition de la proposition logique. — De même que le terme est signe de l'idée, ainsi la proposition logique est la manifestation du jugement. On peut la définir : *une phrase qui énonce qu'une chose convient ou ne convient pas à une autre chose.* Ex. : *l'homme est mortel.* — Précisons : la proposition logique est une *phrase* et une phrase *énonciative*.

A. — C'est une *phrase* (en latin *oratio*, discours), c'est-à-dire *un ensemble de mots qui expriment une pensée de l'esprit.*

Dans toute phrase, en effet, il n'y a pas qu'un seul terme, il y en a toujours plusieurs, au moins implicitement ; ex. : *j'écris* est mis pour : je suis écrivant ; la phrase est donc un ensemble de mots. — Mais ces mots doivent *exprimer une pensée de l'esprit* : c'est évident dans les phrases *parfaites*, qui ont un sens complet, ex. : Dieu est miséricordieux ; mais ce n'est pas moins vrai des phrases *imparfaites* ; bien

1. Bossuet, *Logique*, L. II, chap. 1-11. — *L'art de penser*, IIe part. — Fonsegrive, *Logique*, leç. III. — Rabier, *Logique*, chap. III. — Boirac, *Logique*, chap. I, n° 1, 1-4.

qu'elles laissent l'esprit en suspens, néanmoins elles disent quelque chose du sens qu'on voulait leur faire exprimer, ex. : un homme, étant donné qu'il a de la fortune...

B. — Cette phrase est énonciative ou l'*énonciation* d'un jugement. Il y a, en effet, cinq principales espèces de phrases : elles servent à *énoncer* un jugement, ou bien à *prier*, à *défendre*, à *interroger*, *à appeler*. Voici un exemple de chaque espèce : le jeune homme étudie ; — je vous prie d'étudier la Logique ; — faites attention à la leçon ; — à quoi pensez-vous ? — ô jeunes gens studieux ! Or nous disions que la proposition logique est une phrase qui énonce le jugement. La seule phrase, en effet, qui regarde la Logique est celle qui affirme ou nie l'existence de quelque chose, et la convenance du sujet et de l'attribut, car seule elle est « susceptible de vérité ou de fausseté ».

Les autres espèces de phrases, au contraire, expriment la prière, l'interrogation ou le désir, plutôt que la vérité de la proposition. Ainsi de ce que le maître dit : Faites attention à la leçon... il ne s'ensuit pas que les élèves soient ou ne soient pas attentifs.

Corollaire. — Nous venons de dire que la proposition logique énonce une chose d'une autre chose. Elle se compose donc de trois éléments, le sujet, l'attribut et la copule (en latin *copula*). Le sujet est le terme auquel se rapporte l'attribut ; l'attribut est le terme rapporté au sujet ; la copule est le lien qui relie l'attribut au sujet (n. 53).

Parlons sommairement de ces trois éléments de la proposition. Ce sera faire connaître aussi le *verbe* des modernes, qui n'est que la copule (*verbe être*), ou la copule unie à l'attribut (*verbe attributif*).

70. Définition du nom ou sujet : ses espèces.

A. — Aristote l'a défini : « *Un mot qui, par suite d'une convention, a un sens qui fait abstraction du temps et dont aucune partie n'a son vrai sens indépendamment des autres.* »

1° C'est *un mot qui, par suite d'une convention, a un sens* ; c'est-à-dire que c'est un des signes arbitraires (n. 52), et non pas un mot inutile et vide de sens (n. 65).

2° *Le nom fait abstraction du temps*, et en cela, il diffère du verbe. Le nom se décline : *nominatif, génitif,...* mais aucun

de ces cas n'indique le temps. Bien plus, les noms qui signifient le temps comme jour, mois, année, soir, matin, font abstraction du présent, du passé ou du futur.

3° Enfin, *aucune partie du nom n'a son vrai sens indépendamment des autres parties.* En d'autres termes, quoique matériellement composé (arc-en-ciel), le nom est formellement simple, parce qu'il ne désigne qu'une seule chose.

B. — Parmi les noms, les uns désignent la *personne.* Ex. : je, tu... ; les autres, une *nature,* ex. : arbre ; d'autres sont à la fois des noms de personnes et de nature, Ex. : Pierre. — Distinguons encore le nom substantif, ex. : arbre, le mot connotatif, ex. : vert.

71. Définition de l'attribut ou du verbe attributif : ses espèces. — L'attribut n'est pas, comme le nom, un terme absolu, mais relatif : c'est l'attribut d'un sujet. S'il comprend la copule unie à l'attribut, on l'appelle verbe attributif. Voici sa définition.

A. — « *C'est un mot qui, en vertu d'une convention, indique avec les modalités du temps, une propriété du sujet.* »

1° *Ce mot indique les modalités du temps,* et ainsi il diffère du nom. On conjugue le verbe attributif par temps et modes, pour indiquer si la qualité est dans le passé, le présent ou le futur. Ex. : il étudie, il a étudié, il étudiera. Aussi l'infinitif, comme étudier, est-il un nom plutôt qu'un attribut.

2° Ce mot marque une *propriété* du sujet. Ex. : Pierre étudie. L'action d'étudier actuellement est attribuée à Pierre.

B. — Comme les noms, on divise les verbes attributifs en *substantifs,* et *adjectifs,* selon qu'ils accordent au sujet l'acte d'existence simplement comme le verbe être, ou quelque chose de surajouté à l'existence comme le font tous les autres verbes, même le verbe avoir. Mais les uns et les autres, quand ils sont pris dans le sens attributif, renferment le verbe copulatif ou la copule dont il nous reste à parler.

72. Le verbe copulatif ou copule. — La copule est, pour ainsi dire, le lien du sujet et de l'attribut dont il exprime l'union objective. De même que dans un édifice, le ciment est le lien qui réunit les pierres, ainsi dans une proposition, les matériaux, sujet et attribut, sont unis par quelque mot. La copule est donc le mot qui affirme la convenance ou la disconvenance du sujet et de l'attribut.

Or le temps *présent* du verbe *être* remplit seul ces condi-

tions : *je suis, tu es, il est, je ne suis pas, tu n'es pas, il n'est pas* ; c'est donc lui qu'on entend par copule.

1° *Le temps présent* est seul vraiment copulatif. Ce temps, en effet, est toujours celui de l'affirmation ou de la négation ; les autres temps, au contraire, passé, futur, n'affectent que l'attribut. *Pierre étudiera demain*, signifie que Pierre *est* devant étudier demain.

2° Le verbe *être* est le seul verbe copulatif. Mais il se trouve implicitement contenu dans tous les autres. Ex. : Pierre court, est la même chose que : Pierre est courant.

3° Le verbe *être* est donc pris ici *dans son sens copulatif*. Ex. : Dieu est bon ; — et non au sens *attributif* ; ex. : Dieu est ; en ce cas il désignerait l'existence, mais le sens copulatif y est sous-entendu : Dieu est existant. En ce sens les modernes ont raison d'appeler le verbe *être* le verbe par excellence, puisque seul il affirme ou il nie, unit ou sépare l'attribut et le sujet.

ARTICLE II.

Espèces de propositions.

Il y a deux manières de diviser les propositions, selon que l'on fonde la division sur les éléments essentiels de toute proposition ou sur des éléments propres seulement à quelques-unes. On a ainsi la division *primaire* et la division *secondaire*.

§ I. — *Division primaire des propositions.*

73. Principales espèces de propositions. — Dans toute proposition il y a quatre choses à considérer : la *matière*, c'est le sujet et l'attribut, — la *forme* ou qualité de la copule ; — la *vérité* ou sa conformité avec l'objet ; — et la *quantité* ou extension du sujet. Par conséquent on peut tout d'abord diviser toutes les propositions :

1°

Au point de vue de la matière,
En *nécessaires* et *contingentes*,
impossibles et *possibles*.

2°

Au point de vue de la qualité,
en *affirmatives* et *négatives*.

3°

Au point de vue de la vérité,
en *vraies* et *fausses*.

4°

Au point de vue de la quantité,
en *singulières* et *universelles*,
particulières et *indéfinies*.

74. 1° Au point de vue de la matière, on distingue quatre espèces de propositions. En effet, il est évident que, dans une proposition, le sujet et l'attribut qui en composent la matière, ou se conviennent nécessairement entre eux, ex. : l'homme est un animal ; — ou sont opposés par essence comme si l'on disait : l'homme est un ange ; — ou bien ne conviennent entre eux qu'accidentellement et non par essence, ex. : Pierre ment ; — ou bien enfin ne se conviennent pas, mais pourraient seulement se convenir, ex. : l'homme est menteur. Les propositions se divisent donc en *nécessaires*, — *impossibles*, — *contingentes*, — et simplement *possibles*.

75. 2° Au point de vue de la forme, on divise les propositions en *négatives* et *positives*. La copule est la forme même de la proposition (n. 72). Or cette copule — tantôt unit le sujet et l'attribut ; c'est la proposition affirmative ou positive ; ex. : l'homme est mortel ; — ou tantôt les sépare ; c'est la proposition négative, ex. : l'âme n'est pas un corps.

Il est à remarquer que la particule « non, ne pas » peut porter sur le sujet, l'attribut ou le verbe. Si elle porte sur le sujet ou l'attribut elle les rend indéfinis, mais la proposition reste affirmative ; ex. : « ne pas aimer la sagesse est une folie ». Pour que la proposition soit négative, la particule négative doit porter sur le verbe copulatif, comme dans l'exemple déjà cité : l'âme n'est pas un corps.

76. 3° Au point de vue de la vérité, la proposition est *vraie* ou *fausse*. Une proposition vraie est celle qui énonce un jugement vrai ; et un jugement vrai est celui qui convient à l'objet jugé. Ex. : l'homme *est* mortel. Une proposition fausse est celle qui exprime un jugement faux, c'est-à-dire un jugement qui ne convient pas à l'objet jugé. Ex. : Dieu *n'est pas* providence.

Une proposition négative peut être vraie ou fausse aussi bien qu'une proposition positive. On doit, en effet, distinguer l'*affirmation vraie* et la *négation vraie*, l'*affirmation fausse* et la *négation fausse*.

77. 4° Division des propositions au point de vue de la quantité. — La quantité d'une proposition c'est l'extension du sujet ; or le sujet est universel, particulier, singulier ou indéfini. Les propositions se divisent donc en *universelles*, *particulières*, *singulières* et *indéfinies*.

Les particules *tout*, *quiconque*, *nul*, marquent les premières, ex. : tout homme est animal. — Les secondes ont pour particules, *quelques-unes*, *quelqu'un*, ex. : quelques hommes sont savants. — Pour exprimer les troisièmes, on a les prénoms *je*, *il*. . . le nom propre ou des notes individuantes, ex. : Cicéron est orateur. — La *quatrième* est dite indéfinie, car elle n'est affectée d'aucune note assimilable à celle des autres propositions. Son extension n'est donc pas déterminée par les mots : elle l'est toujours cependant par le sens. Aussi toutes les propositions de ce genre se résolvent-elles en propositions universelles, particulières ou même singulières. En voici des exemples. Elles se résolvent :

Premièrement en universelles, si ce sont des propositions en matière nécessaire. En effet, dans une proposition nécessaire, le sujet et l'attribut ne peuvent être séparés ; toujours on les trouve nécessairement unis. Par conséquent cette proposition indéfinie : l'homme est un animal, équivaut à cette autre universelle : tout homme est animal.

Secondement en particulières, si ce sont des propositions en matière contingente. Ainsi cette proposition indéfinie : *les hommes sont prudents*, ne diffère pas de cette proposition particulière : quelques hommes sont prudents. Dans une proposition contingente, en effet, l'attribut est une propriété ajoutée au sujet accidentellement. Or l'accident convient à quelques individus, il ne saurait convenir à tous, toujours et nécessairement.

En singulières enfin. Le sens singulier peut, en effet, ressortir du contexte. Aussi lorsqu'on dit : « le Juste a été mis à la place des coupables », il s'agit ici non pas d'un juste indéterminé, mais de N.-S. Jésus-Christ.

78. Définition de l'universel métaphysique, physique et moral. — Ces mots expriment, pour ainsi dire, trois degrés d'universalité. Toute proposition, en effet, est nécessaire ou contingente : une proposition en matière nécessaire est appe-

lée *métaphysiquement universelle*, parce qu'elle a pour fondement l'essence même des choses ; ex. : tout cercle est rond. — Des propositions en matière contingente, les unes n'ont qu'une universalité provenant des lois physiques de la nature, ex. : aucun mort ne ressuscite ; ce sont les propositions *physiquement universelles* ; — l'universalité des autres vient de la nature morale des hommes, ex. : toutes les mères aiment leurs enfants ; ce sont des propositions *moralement universelles*.

Or l'universalité métaphysique est absolue ; les essences ne pouvant être changées. Il n'en va pas ainsi de l'universalité physique : Dieu, en effet, auteur de la nature, peut, par miracle, déroger aux lois établies par lui. A plus forte raison, l'universalité morale n'est-elle pas absolue ; ce n'est autre chose que la manière de faire la plus commune parmi les hommes. — La première ne relève par conséquent d'aucune volonté ; la seconde est soumise à la volonté de Dieu ; le libre arbitre de l'homme peut déroger à la troisième.

Aussi, dans la discussion, on ne saurait de la vérité d'une proposition moralement universelle, inférer la vérité d'une proposition singulière. Il ne serait donc pas légitime de faire ce raisonnement : Les frères s'aiment entre eux ; donc Caïn a aimé son frère Abel (n. 185).

79. Extension et compréhension de l'attribut. — Nous venons d'examiner l'universalité des propositions, c'est-à-dire la quantité du sujet ; c'est maintenant l'extension de l'attribut qu'il convient de déterminer pour empêcher la proposition d'avoir un sens ambigu.

Première règle. — Dans une proposition *affirmative*, l'attribut n'est pas pris dans toute *son extension en vertu de l'affirmation* ; mais il est pris dans toute *sa compréhension*. Dans cette proposition : l'homme est *un animal*, l'attribut n'est pas énoncé du sujet, dans toute son extension, car il y a bien d'autres animaux que l'homme ; mais il convient au sujet dans toute sa compréhension ; c.-à-d. que tout ce qui convient à l'animal se rencontre chez l'homme, comme la sensation, la vie, la substantialité, etc.

Nous avons dit : « *en vertu de l'affirmation* » ; accidentellement, en effet, « *en raison de la matière* » l'attribut sera quelquefois pris dans toute son extension. C'est le cas de toutes les

définitions, de toutes les propositions où l'attribut embrassant l'essence totale et rien que l'essence du sujet, exprime exactement la même idée que le sujet. Si je dis l'homme *est un animal raisonnable*, j'exprime la même idée qu'en disant : un animal raisonnable est un *homme*.

Seconde règle. — Dans une proposition *négative*, l'attribut est pris *dans toute son extension*, mais non dans toute sa *compréhension*. Ainsi dans cette proposition, l'homme n'est pas un *ange*, l'attribut *ange* est refusé au sujet dans toute son extension, *aucun ange*, en effet, n'est homme ; mais l'attribut ne lui est pas refusé *dans toute sa compréhension* ; nombre de propriétés angéliques en effet, se retrouvent chez l'homme, l'*intelligence*, la *vie*, et autres semblables...

Par conséquent, la force de l'affirmation et la force de la négation sont en raison inverse l'une de l'autre. L'affirmation accorde au sujet la compréhension, mais non pas toute l'extension du prédicat ; la négation lui en refuse non pas toute la compréhension, mais toute l'extension.

§ II. — *Division secondaire des propositions.*

Nous avons dit que toute proposition se compose de quatre éléments. Or, parmi ces éléments, ni la quantité, ni la vérité, ne se peuvent subdiviser. Au contraire, la matière peut être *composée* ; quant à la forme, elle peut exprimer outre la convenance du sujet et de l'attribut, une *condition* ou un *mode* de cette convenance. De là une triple division.

80. Proposition composée ; sa nature ; ses espèces.

A. — On appelle *composée* une proposition dont le sujet ou l'attribut, voire les deux à la fois, sont doubles ou multiples. Ex. : Ni la mort, ni la vie ne pourra nous séparer de la charité de Dieu.

On lui oppose la proposition *simple*, qui n'a qu'un sujet et un seul attribut, comme celle-ci : Dieu est éternel. La proposition composée équivaut à deux, trois ou plusieurs propositions simples.

B. — Il y a *trois espèces* de propositions composées. La composition, en effet, peut être réelle et évidente ; — réelle et cachée ; — apparente, mais non réelle.

1. — La proposition *évidemment composée* est celle qui est

composée dans son sens et dans ses mots. Ex. : « Dieu a créé le ciel et la terre » ; ici l'attribut est évidemment composé de deux termes.

2. — La proposition dont la *composition est cachée* est celle dont la forme est simple, mais le sens composé : Ex. : Vous êtes le seul Dieu. En réalité, les termes *Dieu, seul,* semblent être un seul terme ; mais au fond, et pour le sens, ils équivalent à deux propositions : « Vous êtes Dieu ; — Il n'y a pas d'autre Dieu que vous ».

3. — La proposition qui dans *la forme est composée,* mais dont *le sens est simple,* est dite avec raison *composée en apparence.* La composition, en effet, n'est qu'apparente, quand elle consiste dans l'addition d'une proposition qui n'introduit qu'une composition *nominale,* ou une simple *condition,* dans la proposition réellement simple. Aussi, parmi les propositions composées en apparence, distingue-t-on la proposition *complexe* (ex. : Dieu, qui est tout puissant, a tout créé...) et la proposition *hypothétique,* dont nous allons traiter plus longuement.

81. Proposition hypothétique ; sa nature ; ses espèces.

A. — Parmi les propositions, les unes énoncent simplement l'existence ou la non-existence de quelque chose ; ce sont les propositions *catégoriques,* ex. : La science et la piété sont désirables. Les autres ne se bornent pas à énoncer simplement l'existence ou la non-existence de quelque chose, mais l'existence moyennant telle condition ; ce sont les propositions *hypothétiques,* ex. : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce... » Le membre de phrase qu'affecte la particule *si* ou toute autre de ce genre, est nommé dans l'Ecole, *antécédent* ou *hypothèse* ; ce qui est déduit de l'hypothèse se nomme *conséquent* ou *thèse.*

B. — De cette définition il ressort que la proposition hypothétique se compose de deux ou plusieurs membres de phrase affectés des particules *si, ou, et,* et autres du même genre. On distinguera donc les propositions *conditionnelles,* les *disjonctives* et les *conjonctives.*

1° La proposition *conditionnelle* est celle dont les propositions simples sont affectées de la particule *si, pourvu que...* Ex. : si vous êtes fidèles à mes paroles, vous serez mes disci-

ples. — La vérité ou la fausseté de ce genre de propositions dépend de la connexion ou du manque de connexion entre le conséquent et l'antécédent, et nullement de la vérité ou de la fausseté de l'antécédent et du conséquent pris séparément. Dans cette proposition : « si Judas est apôtre, il est traître », l'antécédent et le conséquent pris séparément sont vrais ; mais, en tant qu'hypothétique, la proposition est fausse.

2° La proposition *disjonctive* est celle dont les propositions simples sont séparées par la particule *ou, ou bien, soit*... Ex. : la substance est corporelle ou incorporelle. — Pour que la proposition disjonctive soit vraie, il doit y avoir une vraie incompatibilité (μαχη τελεία), une contradiction véritable entre les membres de la proposition, de façon qu'ils ne puissent être ni ensemble vrais, ni ensemble faux. Dans la proposition disjonctive il ne peut donc y avoir plus d'un membre vrai. Aussi ne dira-t-on pas : ou Pierre lit ou il marche, car il peut à la fois lire et marcher.

3° La proposition *conjonctive* est celle dont les propositions simples ont des attributs unis grammaticalement par la particule *et, et aussi*. — Pour qu'elle soit vraie, il suffit d'une opposition contraire entre ses membres. En d'autres termes, il suffit que logiquement les attributs ne puissent convenir à la fois à un même sujet. Ex. : Pierre lit et ne dort pas. Mais on ne dira pas : Pierre lit et n'est pas assis, car il peut à la fois être assis et lire.

Au reste pour voir clairement la vérité ou la fausseté des propositions disjonctive et conjonctive, il faut les ramener à des conditionnelles. De cette disjonctive : la substance est corporelle ou incorporelle, on fait une conditionnelle : si la substance est corporelle, elle n'est pas incorporelle. De cette conjonctive : personne ne peut servir Dieu et l'argent, on fait cette conditionnelle : si quelqu'un sert Dieu, il ne sert pas l'argent (n. 123).

82. — Proposition modale ; sa définition ; ses espèces.

A. — Dans une proposition l'attribut est *simplement* affirmé ou nié du sujet ; ex. : Dieu est juste ; ou bien on indique en outre la *manière* dont l'attribut convient au sujet ; ex. : Dieu est nécessairement juste. La première proposition est absolue

et porte sur l'existence ; la seconde est appelée modale, elle porte sur la manière d'être.

Dans les propositions modales il y a deux choses à distinguer : l'affirmation de l'attribut et l'affirmation de son mode. L'affirmation de l'attribut est la proposition même : Dieu est juste ; le mode est la raison selon laquelle le prédicat convient au sujet ; Dieu est *nécessairement* juste. La vérité d'une telle proposition dépend donc à la fois de la vérité des deux affirmations, car si l'attribut ne convenait pas au sujet, aucun mode de cet attribut ne peut lui convenir.

B. — L'attribut ne peut convenir au sujet qu'au point de vue de sa nécessité, de sa contingence, de sa possibilité et de son impossibilité. Il n'y a donc que quatre modes d'être, et c'est pour cela que les Logiciens ramènent à quatre les propositions vraiment modales. Ex. : Il est nécessaire que Dieu existe. — C'est une chose contingente que l'homme existe. — Il est possible que Pierre court. — Il est impossible que la matière pense.

Nous disons quatre propositions *vraiment modales* ; car, en grammaire, les modes sont plus nombreux : « Pierre étudie très bien, — bien, — lentement, etc. ». Mais dans ces propositions l'adverbe modifie l'attribut « étudiant », et non pas la convenance entre le sujet et l'attribut. Les modes des propositions ne sont donc pas innombrables, comme le veulent des modernes.

ARTICLE III.

Propriétés relatives des propositions.

Si maintenant nous prenons les propositions non plus en elles-mêmes, mais dans leurs relations, nous leur trouverons différentes propriétés. Une proposition comparée avec une autre peut lui être *opposée*, *équivalente* ou *réductible*. — D'où trois propriétés relatives : l'*opposition*, l'*équipollence* et la *conversion*.

§ I. — *Opposition des propositions.*

83. Définition de l'opposition : ses espèces. — A. — Cette ingénieuse et fort utile « lutte » des propositions, qu'on appelle opposition, se peut définir au sens strict : « *L'affirmation et la négation du même attribut, d'un même sujet sous le même rapport.* » Ainsi ces propositions : tout homme est juste, aucun homme n'est juste, sont opposées. Il y a en effet :

1° une affirmation : tout homme *est* ; — 2° une négation : aucun homme *n'est* ; — 3° affirmation et négation d'un même attribut, d'un même sujet : c'est de l'homme que la justice est affirmée et niée ; — 4° sous le même rapport : le mot juste est pris dans le même sens relatif à l'homme.

B. — Il y a quatre espèces d'opposition. En effet :

1° Les propositions peuvent ne différer *qu'en quantité* ; ex. : tout homme est juste ; quelque homme est juste ; — ou encore : aucun homme n'est juste ; quelque homme n'est pas juste. — Elles diffèrent en quantité, puisque l'une est universelle, l'autre particulière ; et seulement en quantité, puisque toutes deux sont affirmatives ou négatives. On les appelle propositions subalternes et on les définit : *deux propositions affirmatives* ou *négatives dont l'une, la subalternante, est universelle et l'autre, la subalternée, particulière.*

2° Les propositions peuvent ne différer *qu'en qualité* : tout homme est juste, aucun homme n'est juste ; ou encore : quelque homme est juste, quelque homme n'est pas juste. — Elles diffèrent en qualité, puisque l'une est affirmative, l'autre négative, et rien qu'en qualité, puisqu'elles sont toutes deux universelles ou toutes deux particulières.

a) On les nomme *contraires*, quand toutes deux sont *universelles*. Et on les définit : Deux propositions universelles dont *l'une est affirmative, l'autre négative.*

b) On les nomme *sous-contraires*, quand toutes deux sont particulières. Et on les définit : Deux propositions particulières dont *l'une est affirmative, l'autre négative.*

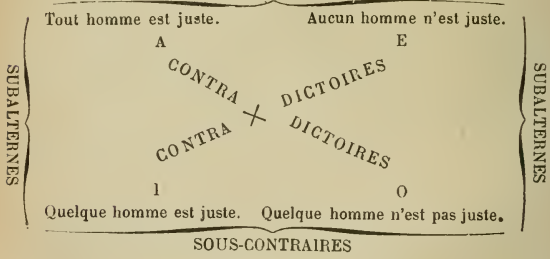
3° Les propositions opposées peuvent différer à la fois en *qualité* et en *quantité*, ex. : tout homme est juste ; quelque homme n'est pas juste ; ou encore : aucun homme n'est juste, quelque homme est juste. — De telles propositions diffèrent en qualité : l'une est affirmative, l'autre négative, et en quantité : l'une est universelle, l'autre particulière. L'Ecole les nomme contradictoires, et les définit : *Deux propositions dont l'une est universelle, négative ou affirmative, l'autre particulière, affirmative* ou *négative.*

Comme on le voit, la définition donnée de l'opposition ne convient ni aux subalternes, ni aux sous-contraires ; celles-ci ne sont pas, en effet, strictement opposées. Les contraires le sont, mais jusqu'à l'excès : aussi

entre elles se trouve un milieu, qui n'existe pas entre deux propositions contradictoires, dont l'une nie seulement et précisément ce qui est nécessaire à l'affirmation de l'autre. Aussi la contradiction est-elle la plus grande et la plus parfaite de toutes les oppositions.

84. Résumé de la théorie de l'opposition des propositions. Les quatre lettres A,E,I,O sont, dans l'Ecole, la clef des règles de Logique : « Jus et norma loquendi. » A désigne une universelle affirmative ; E une universelle négative ; I une particulière affirmative ; O une particulière négative. De là les vers et le tableau suivants dans lesquels les anciens ont résumé l'opposition des propositions.

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo ;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.
A affirme, B nie, mais tous deux d'une manière générale ;
I affirme, O nie, mais tous deux d'une manière particulière.



On peut de la même manière opposer les propositions modales suivantes :

A. Il est nécessaire d'être ; E. Il est impossible d'être ;
I. Il est possible d'être. O. Il est possible de n'être pas.

85. Règles de l'opposition des propositions. — I. Règle des subalternes. — *Deux subalternes* (A et I, E et O) *peuvent être vraies ou fausses ; — ou l'une vraie et l'autre fausse.*

1° Elles peuvent être *ensemble vraies ou fausses*. Comme les subalternes ne diffèrent que par la quantité, la particulière est contenue dans l'universelle distributive, comme la partie dans le tout. Ex. : tout homme est mortel ; quelque homme

est mortel ; tout homme est un minéral, quelque homme est un minéral (n. 50).

2° *L'une* peut être *vraie et l'autre fausse*, si elles sont en matière contingente. Alors il se peut qu'une chose, vraie dans un cas particulier, soit fausse dans la généralité, ex. : quelque homme est savant ; tout homme est savant.

II. Règle des contraires. — *Deux propositions contraires* (A et E) *ne peuvent être vraies en même temps ; — elles peuvent être fausses en même temps ; — ou l'une vraie et l'autre fausse.*

1° Elles ne peuvent être *vraies en même temps*. L'une, en effet, affirme ce que l'autre nie ; or l'on ne saurait à la fois affirmer et nier la même qualité d'un même sujet ; il est donc impossible de dire que tout homme est mortel et qu'aucun homme n'est mortel.

2° Elles peuvent être *fausses en même temps*, si ce sont des propositions en matière contingente, ex. : tout homme est juste ; aucun homme n'est juste. Dans ces propositions, en effet, l'attribut n'est pas de l'essence du sujet ; il peut donc ne convenir qu'à certains individus. Dans ce cas, la vérité se trouve dans des propositions intermédiaires, dans une particulière positive et une négative. Ainsi, il est vrai de dire qu'un homme en particulier est juste et qu'un autre ne l'est pas.

3° *L'une* peut être *vraie et l'autre fausse*, si elles sont en matière nécessaire. Alors l'attribut convient ou répugne absolument et nécessairement au sujet, ex. : *tout homme est animal ; tout homme est un ange.*

86. III. Règle des sous-contraires. — *Deux propositions sous-contraires* (I et O) *ne peuvent être fausses à la fois ; — elles peuvent être vraies à la fois ; — ou l'une vraie et l'autre fausse.*

1° Elles ne peuvent être *fausses à la fois*. Puisque parmi les contraires il y en a toujours une au moins qui est fausse, il faut que la particulière opposée à cette contraire fausse soit vraie. C'est précisément la sous-contraire, qui ne dit que ce qui est nécessaire pour nier la contraire opposée. Si donc il est faux de dire : aucun homme n'est savant, il est vrai de dire : quelque homme est savant.

2° Elles peuvent être *vraies à la fois*. Puisque deux con-

traires en matière contingente sont fausses en même temps, il faut que les sous-contraires soient vraies en même temps, pour la raison indiquée plus haut. Si donc il est faux que tout homme soit saint et qu'aucun homme ne soit saint, il est vrai que quelques hommes sont saints et que quelques autres ne le sont pas.

3° *L'une* peut être *vraie et l'autre fausse, si elles sont en matière nécessaire.* Une proposition en matière nécessaire ne souffre aucune exception, aussi toute proposition qui lui est opposée doit être fausse (n. 74). Que si la particulière : quelques hommes sont animaux, est vraie, il s'ensuit que la sous-contraire : quelques hommes ne sont pas animaux, est nécessairement fausse.

IV. Règle des contradictoires. — *Deux contradictoires* (A et O, E et I) *ne peuvent être à la fois vraies ou fausses.*

1° Elles ne peuvent être *vraies à la fois*, car l'une affirme d'un sujet précisément ce que l'autre nie. Or un attribut ne peut à la fois convenir et ne pas convenir à un sujet. Si donc cette universelle : tout homme est doué de raison, est vraie, il faut que la contradictoire : quelques hommes ne sont pas doués de raison, soit nécessairement fausse.

2° Elles ne peuvent être *fausses à la fois*, car l'une ne contient que la négation de l'autre, si bien qu'entre les deux il n'y a point d'intermédiaire. Ainsi ces deux contradictoires : *tout homme est savant, quelque homme n'est pas savant*, ne peuvent être fausses en même temps.

Voilà pourquoi on peut toujours, avec deux contradictoires, former une proposition disjonctive, dont les deux membres s'excluront (n. 81-2°).

§ II. — *Equipollence des propositions.*

87. Définition de l'équipollence. — L'équipollence se définit : *La qualité des propositions qui ont la même portée et le même sens, leurs signes ou expressions étant équivalents.* On a donc deux propositions équipollentes, quand les mots seuls sont différents ; en sorte que si nous concédons la première, il devient impossible de nier la seconde. Celles-ci par ex. : tout homme est mortel ; il n'est aucun homme qui ne soit mortel ; sont deux équipollentes. — 1° Elles ont *la même force* : toutes

deux affirment le caractère *mortel* de l'homme. — 2° Elles ont *le même sens*, toutes deux l'affirment de tous les hommes. — 3° Leurs signes ou expression sont équivalents : *aucun homme qui ne soit*, équivaut à *tout homme est*, en vertu de l'axiome : deux négations valent une affirmation.

C'est par les particules négatives (*non, ne pas*) qu'on obtient des propositions équivalentes.

88. Règles de l'équipollence. — A. — Voici les trois règles qu'on donne pour rendre une proposition équivalente à sa contradictoire ou à sa subalterne. On les exprime en latin dans ce vers barbare :

« *Præ contradic, post contra, præposique subalter.* »

Ce qui signifie qu'une négation, — placée devant le sujet d'une proposition, la rend équivalente à sa contradictoire ; — placée après, elle la fait équivalente à sa contraire ; — placée devant et après, elle la rend équivalente à sa subalterne. Soit en latin cette proposition :

Omne corpus est grave.

En plaçant la particule « *non* » comme il vient d'être dit, on obtient les propositions respectivement équivalentes que voici :

1. *Non* omne corpus est grave = aliquod corpus non est grave.
2. Omne corpus *non* est grave = nullum corpus est grave.
3. *Non* omne corpus *non* est grave = aliquod corpus est grave.

B. — Il est clair que la langue française ne comporte pas toujours de semblables constructions. Soit la même proposition :

Tous les corps sont pesants.

On la rendra bien équivalente à sa contradictoire et à sa contraire :

1. { Ce ne sont pas tous les corps qui sont pesants / Il y a des corps qui ne sont pas pesants..... } équipollentes.

2. { (Tous) Les corps ne sont pas pesants / Nul corps n'est pesant..... } équipollentes.

Mais, dans le premier exemple, ce n'est pas sans périphrase que l'on y réussit, et dans le second, ce n'est que par une suppression, si l'on veut éviter l'équivoque. Quant à la rendre équivalente à sa subalterne, le génie de la langue s'y refuse absolument, comme le logicien de Port-Royal l'a remarqué : « Je ne dis rien de la résolution des propositions en un même sens, parce que les règles ne sont pour la plupart vraies qu'en latin. »

§ III. — *Conversion des propositions.*

89. Conversion des propositions ; sa définition ; ses espèces. — A. — La conversion se définit : *L'inversion ou transposition des extrêmes, du sujet en prédicat, ou du prédicat en*

sujet, sans changement de sens ni de qualité, ex. : aucun ange n'est homme, aucun homme n'est ange. Il y a dans ces propositions : 1° *Inversion* des *extrêmes* : ange, homme ; — 2° Le *sujet* de l'une devient attribut de l'autre ; — 3° La *qualité* est la même : toutes deux sont, en effet, négatives ; — 4° Le *sens* est aussi le même : l'une comme l'autre affirme que l'ange n'est pas un homme.

B. — Cette conversion s'opère de trois manières : *simplement, par accident*, ou par *contre-position*. Les deux vers suivants indiquent les propositions à convertir et les règles à suivre :

Simpliciter fEcI convertitur ; EvA per accid (ens)
AstO per contrap (ositionem) ; sic fit conversio tota.

90. Règles de la conversion. — D'après ces règles :

1° *Dans la conversion simple* (E et I), dite aussi *parfaite, on doit conserver la quantité ou extension du sujet*, ex. : quelque homme est savant ; quelque savant est homme (les deux propositions sont particulières), — aucun ange n'est homme, aucun homme n'est ange (les deux sont universelles).

2° *Dans la conversion imparfaite ou par accident* (E et A) *la quantité de la proposition change, et le sujet d'universel devient particulier*, ex. : tout homme est raisonnable ; quelque être raisonnable est homme, — ou encore : aucune matière n'est spirituelle ; quelqu'être spirituel n'est pas matière.

3° La troisième conversion, dite par *contre-position*, est fort peu naturelle. Ici, en effet, les termes préalablement bien définis, deviennent indéfinis en vertu de la négation qui les affecte. Ex. : tout homme est animal ; tout ce qui n'est pas animal n'est pas homme.

Remarquons aussi qu'une universelle affirmative (A) se convertit simplement si, en raison du *sujet* ou de la *matière*, le prédicat est pris dans toute son extension, comme cela a lieu dans les définitions ; ex. : tout homme est animal raisonnable ; tout animal raisonnable est homme. Mais *en soi*, une pareille conversion n'est pas légitime. Ainsi, par ex. : les transformistes disent : les descendants du singe doivent avoir un cerveau peu volumineux ; mais ils convertissent à tort la proposition : les hommes qui ont un cerveau peu volumineux doivent être des descendants du singe.

ARTICLE IV.

Usage des propositions.

91. Utilité pratique de la théorie des propositions.

La doctrine que nous venons d'exposer sur les propositions a une certaine importance, à un triple point de vue.

A. — Considérée *en général*, elle est utile, sinon nécessaire, à l'exercice de l'esprit, — à la précision rigoureuse du sens des phrases, — à la distinction des sens équivoques, — et partant à la réfutation des sophismes.

Aussi ce n'est pas sans un grand dommage que la philosophie moderne la néglige. « Il est à remarquer que, depuis soixante-dix ans, il n'y a pas eu en Europe un siècle aussi ignorant que le nôtre sur l'article des formes de la raison : ce même siècle est le premier qui ait produit une école de philosophie niant les formes de la raison. Se peut-il qu'il n'y ait pas là un danger ? » (Gratry).

B. — Si l'on considère *spécialement* les règles de l'opposition des propositions, rien de plus fréquent que leur application, soit en Théologie, soit en Philosophie. — Souvent la vérité ou la fausseté d'une proposition est déduite de la vérité ou de la fausseté de sa contradictoire. Ainsi cette proposition : « La raison humaine est l'arbitre unique du vrai et du faux, du bien et du mal », — et autres semblables, ont été condamnées simplement par l'Eglise, ou condamnées comme hérétiques, fausses, impies et pernicieuses. En conséquence, ce sont les propositions contradictoires qui doivent être considérées comme l'expression de la vérité, et nullement les propositions contraires, subalternes ou sous-contraires. Celles-ci, bien que la proposition opposée ait été condamnée, n'en demeurent pas moins librement discutées (n. 133).

C. — On *déduira* aussi de ce qui précède *la théorie de l'inférence immédiate* ; c'est une des plus en usage.

92. Inférence immédiate ; sa nature ; ses espèces.

A. — L'inférence immédiate se définit : *Le passage logique et immédiat d'une proposition à une autre* ; ex. : aucune matière ne pense, donc ce qui pense n'est pas matière.

1° *C'est le passage d'une proposition à une autre.* La première s'appelle antécédent, la seconde conséquent (n. 60).

2° C'est un passage *logique* qui s'opère en vertu de la consé-

quence, c'est-à-dire du lien logique qui relie une proposition à l'autre.

3° C'est un passage *immédiat*. L'esprit peut passer d'une proposition à une autre en vertu d'un moyen terme ou sans moyen terme. Dans le premier cas, on a l'inférence médiate ou syllogisme ; dans le second, on a l'inférence immédiate : c'est de cette dernière que nous parlons.

B. — Toutes les inférences immédiates reposent sur les propriétés des propositions. On les ramène à trois classes :

1° Les unes proviennent de la *conversion* des propositions et, avec les mêmes mots, expriment des idées différentes ; ex. : aucun homme n'est ange ; aucun ange n'est homme (n.90) ;

2° D'autres viennent *de l'équipollence*, et sous diverses formes expriment une même idée. Il est nécessaire que l'homme soit doué de raison ; donc il est impossible qu'un homme ne soit pas doué de raison (n. 88). A cette classe se ramènent toutes les inférences fondées sur l'identité ou la synonymie ; ex. : la sphère est ronde, donc le globe est rond.

3° Les autres enfin, sous des formes différentes, expriment des idées différentes : et c'est sur *l'opposition* qu'elles se fondent. En effet. — 1. De la fausseté d'une *contradictoire* on doit conclure à la vérité de l'autre et réciproquement. Ainsi de la fausseté de cette proposition : tout homme est prudent, on conclut : donc quelque homme n'est pas prudent.

2. De la vérité d'une *contraire* on peut inférer la fausseté de l'autre, mais non pas réciproquement. Si donc il est vrai qu'aucun homme ne soit une brute, il est faux que tout homme soit une brute.

3. De la fausseté d'une *sous-contraire*, on déduit logiquement la vérité de l'autre, mais non pas réciproquement. S'il est faux que quelque homme soit un ange, il est vrai que quelque homme n'est pas un ange.

93. Inférence par subalternation ; sa nature ; ses espèces.

A. — Pour n'être pas une opposition proprement dite, la subalternation n'en est pas moins la source principale des inférences. Les subalternes, en effet, ne diffèrent que par l'*extension du sujet*. Or ce qui est vrai de tous est vrai de quelques-uns et de chacun en particulier. Ex. : tous les hommes ressusciteront : j'en conclus : donc Pierre, lui aussi, ressuscitera. —

Si, au contraire, quelque propriété nécessaire manque à quelques êtres, il faudra conclure qu'à plus forte raison elle manque à tous. Si cette proposition est fausse : quelque homme est brute, cette autre le sera aussi : donc tout homme est brute.

B. — Tout cela est vrai si les subalternes sont *distributives* ; mais l'inférence ne se fera pas de la même manière, si elles sont *collectives*. En effet :

1° Dans *les propositions affirmatives*, il n'est plus permis de conclure de toute la collectivité à chacune de ses parties. Une partie, en effet, en tant que partie, n'a pas la même propriété que le tout. Ainsi l'on ne peut dire : tous les habitants sont la cité, donc chaque habitant est la cité.

2° Dans *les négatives*, au contraire, *l'inférence est possible*. Ce qui, en effet, ne convient pas à la collectivité ne saurait convenir aux parties en tant que parties. Ainsi, si toute la cité ne peut résister à l'ennemi, un seul citoyen ne peut pas non plus lui résister.

C. — Enfin on ramène aux inférences par subalternation, celle qui s'appuie sur l'extension du prédicat. Ainsi :

1° *D'un terme moins universel on conclut affirmativement à un terme universel*. Ex. : l'homme est animal ; donc, à plus forte raison, il est corps, donc il est substance.

2° *D'un terme supérieur on conclut négativement à un terme inférieur*. Ex. : une pierre n'est pas un végétal ; donc, à plus forte raison, elle n'est pas un animal.

Remarque. — Il y a encore d'autres inférences (les enthymèmes, par ex.) qui renferment matériellement deux propositions et formellement trois. Leur étude appartient au chapitre du raisonnement (n. 124).

CHAPITRE TROISIÈME

DU SYLLOGISME.

De même que la proposition se compose de termes, le syllogisme se compose de propositions. Nous étudierons le syllogisme, comme la proposition, à quatre points de vue, et à peu près dans le même ordre : 1° sa *structure* ; 2° ses *propriétés* ; 3° son *usage* ; 4° ses *espèces*.

ARTICLE I.

Structure du syllogisme.

Il y a plusieurs *éléments* dans le syllogisme, et il faut les disposer selon certaines *règles*.

§ I. — *Éléments du syllogisme.*

94. L'argument en général ; sa nature ; ses éléments.

A. — L'argument est l'expression du troisième acte de l'esprit. On le définit : *Un discours composé de deux ou plusieurs propositions dont l'une se déduit des autres.*

1° C'est un *discours*, comme la proposition elle-même.

2° *Il est composé de deux ou plusieurs propositions.* En cela, d'une part, il diffère de la proposition, et, d'autre part, il a plus d'extension que l'inférence immédiate.

3° *Une de ses propositions se déduit des autres :* telle, en effet, doit être la connexion des propositions d'un même argument, que l'une doit logiquement et nécessairement découler des autres (n. 92).

B. — Or dans tout argument il y a tantôt *deux* propositions ; ex. : le bien doit être aimé, donc Dieu doit être aimé ; — tantôt *trois* ; ex. : la vertu est louable ; or la justice est une vertu ; donc la justice est louable ; — quelquefois davantage ; ex. : l'homme est un animal ; l'animal est un vivant ; le vivant est une substance ; donc l'homme est une substance.

Mais comme dans le raisonnement il y a trois jugements (n. 45), le *syllogisme* parfait, qui se compose explicitement de trois propositions, est regardé comme la principale expression du raisonnement ; du reste, toutes les autres formes d'arguments s'y peuvent ramener.

95. Le syllogisme ; sa nature ; ses éléments.

A. — Le syllogisme (συν λόγος, *discours composé*) se définit : *Un argument dans lequel l'union ou la séparation de deux termes se déduit de leur comparaison avec un troisième.* Ex. :

Tout homme est mortel ;	Aucun homme n'est ange ;
Or Cicéron est homme ;	Or Cicéron est homme ;
Donc Cicéron est mortel.	Donc Cicéron n'est pas ange.

Prouvons par ces exemples notre définition. Les deux termes : *Cicéron* et *mortel* sont unis, parce qu'ils conviennent

tous deux avec le troisième terme : tout homme. *Cicéron* et *ange* sont au contraire séparés, parce que l'un convient et l'autre ne convient pas avec le troisième terme : homme. Le syllogisme complet se compose donc de trois propositions si unies que le seul énoncé ou la seule comparaison des deux premières suffit à imposer nécessairement la troisième.

B. — Les trois termes qui se sont répétés deux fois chacun dans le syllogisme parfait en sont la matière éloignée ; les propositions en sont la matière prochaine.

1° *Des trois termes* deux sont appelés extrêmes : le *grand* extrême et le *petit* extrême ; le troisième est le *moyen* terme (n. 45). Chacun des deux extrêmes se rencontre une fois dans l'une des deux prémisses, et tous les deux à la fois dans la conclusion ; le moyen terme, au contraire, qui est pour ainsi dire la mesure, le terme de comparaison, est répété deux fois dans les prémisses où se fait la comparaison, et disparaît de la conclusion.

2° *Les deux premières propositions* se nomment : *antécédent* ou *prémisses*, la troisième est la *conclusion* ou *conséquent*. La prémisse où se trouve le grand extrême est nommée *majeure*, la prémisse où se trouve le petit extrême est la *mineure* ; de son côté la conclusion a le petit extrême comme sujet et le grand extrême comme attribut.

§ II. — *Règles du syllogisme.*

96. Enoncé des règles. — Il ressort de ce que nous avons déjà dit que le syllogisme, pour être légitime, doit se conformer à certaines règles. Elles sont au nombre de huit : quatre régissent les termes, les quatre autres ont trait aux propositions. On les énonce dans ces vers traditionnels :

Termes.
1. Terminus esto triplex, *major*, *mediusque*, *minorque*.
2. Latius hos, quam *præmissæ*, *conclusio* non vult.
3. Nequaquam *medium* capiat *conclusio* fas est.
4. Aut semel, aut iterum *medius generaliter* esto.

Propositions.
5. Utraque si *præmissa* neget, nil inde sequetur.
6. Ambæ *affirmantes* nequeunt generare negantem.
7. *Pejorem* sequitur semper conclusio *partem*.
8. Nil sequitur *geminis* e *particularibus* unquam.

97. La première règle demande que le syllogisme *ait trois termes non seulement dans les mots, mais aussi dans le sens.* —

En effet, l'art du syllogisme consiste dans la comparaison des deux extrêmes avec le moyen terme ; de cette comparaison ressort la convenance ou la non-convenance des extrêmes entre eux. Si donc il y avait moins de trois termes, la comparaison serait impossible. S'il y en avait plus, la comparaison de deux termes avec un troisième serait au moins compromise. Cette règle est fondamentale : le syllogisme défectueux a ordinairement quelqu'un de ses termes pris dans un double sens, et par conséquent il y a, sinon dans les mots, du moins dans le sens, un quatrième terme :

L'exemple suivant pèche contre cette première règle :

Tout animal a été dans l'arche ; Or Bucéphale était un *animal* ; Donc Bucéphale a été dans l'arche.	Il y a quatre termes.

98. D'après la seconde règle, *aucun terme ne doit avoir dans la conclusion une plus grande extension que dans les prémisses.* — Par sa nature, en effet, le syllogisme exige que la conclusion découle des prémisses, et par conséquent y soit contenue comme la partie dans le tout. Si donc un terme avait dans la conclusion une extension plus grande que dans les prémisses, il ne pourrait être contenu dans celles-ci. Le syllogisme suivant pèche contre cette règle :

Tout Ethiopien est noir ; Or tout Ethiopien est homme ; Donc tout homme est noir.	La conclusion est plus étendue que les prémisses.

99. D'après la troisième règle, *le moyen terme ne doit pas se rencontrer dans la conclusion.* — Le moyen terme, en effet, n'étant que le terme de comparaison entre le grand et le petit extrême, ne doit se rencontrer que là où se fait la comparaison, c'est-à-dire dans les prémisses seulement.

En outre, chaque terme ne pouvant être répété que deux fois, le moyen terme, qui se rencontre deux fois dans les prémisses, ne peut se trouver de nouveau dans la conclusion. S'il s'y rencontre, il y introduira *ordinairement* un terme nouveau, qui rendra faux le syllogisme, comme dans l'exemple suivant :

Alexandre fut général ; Alexandre fut petit ; Donc Alexandre fut un petit général.	Le moyen terme est dans la conclusion.

Quelquefois cependant le moyen terme n'est dans la conclusion qu'un mot superflu. Dans ce cas, le syllogisme ne pèche contre la troisième règle que parce qu'il renferme des mots inutiles. Ex. : tout ce qui est bon doit être aimé ; or Dieu est bon ; donc Dieu qui est bon doit être aimé.

100. La quatrième règle demande que le *moyen terme soit universel au moins dans une des prémisses.* — Autrement le moyen terme pourrait être pris dans la majeure selon une partie de son extension, et, dans la mineure, selon une autre partie. Il n'y aurait donc plus de comparaison des extrêmes avec un seul et même terme. Examinons deux cas :

1° Si le moyen terme est *particulier*, son extension n'étant pas déterminée, le syllogisme est sûrement défectueux. Ex. :

Quelque *animal* manque de raison ;
Or l'homme est quelque animal ;
Donc l'homme manque de raison.
} Le moyen terme n'est pas universel.

2° Mais si le moyen terme est un terme *singulier* dont l'extension est parfaitement *déterminée*, il équivaut aux termes universels, et peut être pris comme moyen terme d'un syllogisme. On peut donc dire : Cicéron fut le plus éloquent des Romains ; or Cicéron fut assassiné ; donc le plus éloquent des Romains fut assassiné.

Toutefois, s'il s'agit d'un terme singulier imparfaitement déterminé qui pourrait s'appliquer à plusieurs individus, il devient en un certain sens particulier et incapable par conséquent d'être pris comme moyen terme. Ex. : Le Père est Dieu ; or le Fils est Dieu ; donc le Fils est le Père.

101. En vertu de la cinquième règle, *aucune conclusion ne ressort de deux prémisses négatives.* — Si, en effet, les deux prémisses sont négatives, les deux extrêmes ne conviennent pas au moyen terme. Mais il est impossible d'en rien conclure sur leur convenance ou sur leur non-convenance absolue ; peut-être, en effet, pourraient-ils convenir à un autre moyen terme. Ainsi l'on ne saurait rien conclure de ces deux propositions :

Une pierre *n'est pas* un arbre.
Un arbre *n'est pas* un minéral.
Donc.....
} Les prémisses sont négatives.

102. La sixième règle veut que *des prémisses affirmatives déconle nécessairement une conclusion affirmative.* — Les extrêmes qui conviennent à un même moyen terme doivent, en effet, se convenir entre eux en vertu de l'axiome : Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Ainsi ce syllogisme pèche contre la sixième règle :

L'animal est vivant
Or le loup est animal ;
Donc le loup n'est pas vivant.
} Les prémisses sont affirmatives.

103. Dans la septième règle les logiciens posent en principe qu'une prémisse négative est inférieure à une prémisse affirmative, et une particulière inférieure à une universelle. La règle comprend donc deux cas :

1° *Si une des prémisses est affirmative et l'autre négative, la conclusion doit être négative.* — Dans l'une, en effet, on affirme, dans l'autre on nie l'identité des extrêmes avec le moyen terme. Or deux choses dont l'une convient à une troisième, et l'autre ne lui convient pas, ne se conviennent pas entre elles. La conclusion pour exprimer cette non-convenance doit donc être négative.

2° *Si une des prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière.* — En effet, dans un pareil syllogisme, l'un des extrêmes convient seulement en partie au moyen terme ; on ne peut donc affirmer que les extrêmes se conviennent entièrement, mais seulement en partie, dans la conclusion (n. 98). Prouvons notre antécédent, que la conclusion soit affirmative ou négative.

a) Si la conclusion est affirmative, les prémisses le sont aussi (n. 102), et par suite le prédicat de l'une et de l'autre prémisse sera particulier (n. 79). D'autre part, le sujet d'une prémisse est également particulier, c'est l'hypothèse : donc, dans les prémisses il n'y a qu'un terme universel, c'est le moyen terme : le petit terme, sujet de la conclusion, ne peut donc pas être universel : c'est-à-dire que la conclusion doit être particulière.

b) Si la conclusion est négative, une prémisse doit l'être (n. 103-1°) ; il y a donc deux termes universels dans les prémisses : le moyen terme (n. 98) et l'attribut de la prémisse négative (n. 79). Mais les deux autres termes sont particuliers,

savoir, le sujet d'une prémisse, — c'est l'hypothèse — et l'attribut de la prémisse affirmative (n. 79). On ne dira donc pas :

Aucun homme méchant n'est digne de louange ;
Or quelques Français sont méchants ;
Donc aucun Français n'est digne de louange. } La conclusion est universelle.

104. La huitième règle enseigne que *de deux prémisses particulières on ne peut tirer aucune conclusion légitime.* Les deux prémisses particulières sont affirmatives, — ou négatives, — ou bien l'une est affirmative et l'autre négative. Or dans aucune hypothèse il n'y a de conclusion légitime à tirer.

1° Si les deux prémisses sont *négatives*, on pécherait contre la 5e règle : *Utraque si præmissa neget nil inde sequetur.*

2e Si toutes deux sont *affirmatives*, la 4e règle serait lésée : *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.* Dans une particulière affirmative aucun terme, en effet, n'est universel.

3° Si l'une est *affirmative* et l'autre *négative*, il n'y a dans les prémisses qu'un terme universel, l'attribut de la prémisse négative. Ex. :

Quelque animal manque de raison ;
Or quelque animal doué de raison est l'homme ;
Donc quelque homme n'est pas animal. } Il n'y a qu'un terme universel.

Or, il devrait y avoir deux termes universels : le moyen terme, d'après la 4e règle, et le grand terme ou attribut de la conclusion, qui doit être négative d'après la 7e règle.

Corollaire général : C'est de la nature des prémisses que dépend la nature de la conclusion. Si les deux prémisses sont négatives ou particulières, il n'y a point de conclusion légitime. S'il n'y a qu'une seule prémisse négative ou particulière, la conclusion sera possible, mais, elle aussi, devra être négative ou particulière.

ARTICLE II.

Propriétés du syllogisme.

C'est le propre du syllogisme d'avoir diverses *figures* et divers *modes*. Commençons par en étudier les figures.

§ I. — *Figures du syllogisme.*

105. Énoncé des figures du syllogisme. — A. — La figure du syllogisme résulte de la disposition du moyen terme dans

les prémisses. On la définit : *Le rapport dans lequel se trouvent les extrêmes avec le moyen terme, qui est tantôt sujet et tantôt attribut.* Le moyen terme, en effet, peut être ainsi disposé : sujet dans une prémisse et attribut dans l'autre ; ou bien sujet ou attribut dans l'une et l'autre des prémisses. Il y aura donc trois ou quatre figures.

B. — 1° Nombre de Logiciens n'admettent, après Aristote, que trois figures : dans la première, le moyen terme est sujet de la majeure et attribut de la mineure, ex. :

1re Figure	Toute *vertu* est digne de louange ; Or la prudence est une *vertu* ; Donc la prudence est digne de louange.	Le moyen est *sub-præ.*

Dans la seconde, le moyen terme est attribut de la majeure et de la mineure à la fois, ex. :

2e Figure	Tout cercle est *rond* ; Or aucun triangle n'est *rond* ; Donc aucun triangle n'est un cercle.	Le moyen est *bis-præ.*

Dans la troisième, le moyen terme est sujet de la majeure et de la mineure, ex. :

3e Figure	Le *philosophe* recherche la sagesse ; Or le *philosophe* est homme ; Donc quelque homme recherche la sagesse.	Le moyen est *bis-sub.*

C'est ce qu'on a résumé dans le vers suivant, où *præ* désigne l'attribut (*præ*dicatum), et *sub* le sujet (*sub*jectum) :

Sub-præ prima, sed altera bis-præ, tertia bis-sub.

2° D'autres Logiciens ajoutent une quatrième figure attribuée à Galien, et ordinairement nommée *galénique.* Le moyen est attribut de la majeure et sujet de la mineure, ex. :

4e Figure	Tout homme est *animal* ; Or tout *animal* est substance ; Donc quelque substance est homme.	Le moyen est *præ-sub.*

Beaucoup de Logiciens rejettent cette dernière figure, parce que la disposition des termes n'est pas naturelle ; du reste, elle est inutile, puisqu'elle se ramène à la première, en transposant les prémisses.

106. Règles des figures. — Elles sont au nombre de trois :

Que la mineure soit affirmative, la majeure générale.

Que l'une soit négative, que la majeure ne soit pas spéciale.

Que la mineure soit affirmative, la conclusion particulière

Dans la 1re figure : *Que la mineure soit affirmative* : autrement la conclusion sera négative, et partant aura un attribut universel. Le grand extrême, qui est attribut de la majeure, le sera donc aussi. Ceci posé, la majeure doit donc être négative ; mais si les deux prémisses sont négatives, il n'y a point de conclusion. — *Et que la majeure soit générale* : autrement le moyen terme *(præ-sub)*, déjà particulier dans la mineure affirmative, ne sera pas une seule fois universel.

Dans la 2e : *Que l'une des prémisses soit négative* : autrement le moyen terme deux fois prédicat, ne sera pas une seule fois universel. — Et que *la majeure ne soit pas spéciale* : autrement le grand extrême aurait plus d'extension dans la conclusion négative que dans les prémisses.

Dans la 3e : *Que la mineure soit affirmative,* comme dans la première figure ; autrement les deux prémisses seraient négatives. — Et que *la conclusion soit particulière* : autrement l'attribut de la mineure aurait plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses.

Si l'on admet une 4e figure, trois cas se présentent ; mais, après ceux qui précèdent, ils sont faciles à résoudre.

1° Si la majeure est affirmative, la mineure doit être universelle.

2° Si la mineure est affirmative, la conclusion doit être particulière.

3° Dans les modes négatifs, la majeure sera toujours universelle.

107. Propriétés de chaque figure. — 1° La première figure (sub-præ) est la plus parfaite. En effet, elle prend le moyen terme (M) pour rechercher aussitôt s'il est contenu dans le prédicat (P) et s'il contient le sujet (S). En conséquence :

a) Dans les modes affirmatifs on procède ainsi : M est en P ; mais S est en M ; donc S est en P, en vertu de l'axiome : *Ce qui contient le contenant, contient le contenu.*

b) Dans les modes négatifs, on procède comme il suit : M n'est pas en P ; mais S est en M : donc S n'est pas en P, en vertu de l'axiome : *Ce qui ne contient pas le contenant ne contient pas le contenu.*

Le procédé de la première figure est le plus clair de tous : les termes y sont disposés et unis entre eux selon l'ordre logique et naturel. Aussi cette figure est très propre à découvrir les *propriétés* que les êtres contiennent.

2° Dans la seconde figure (præ-præ) *tous les modes sont négatifs* et expriment exclusion, séparation, opposition de termes ; comme carré et rond. Cette figure peut donc servir à préciser les distinctions.

3° Dans la troisième figure (sub-sub) la conclusion *est toujours parti-*

culière. A l'aide de cette figure on arrive ordinairement à montrer par des exemples l'existence d'un rapport partiel de ressemblance ou de causalité entre le sujet et l'attribut. Aussi cette figure est-elle surtout employée dans les sciences expérimentales.

4° La quatrième enfin montre parfaitement les diverses *espèces* que contient ou exclut un genre donné.

§ II. — *Modes du syllogisme.*

108. Définition et nombre des modes. — A. — Si les figures du syllogisme sont déterminées par la place du moyen terme dans les prémisses, *le mode,* à son tour, *résulte de la disposition des prémisses elles-mêmes d'après leur quantité et leur qualité.* C'est qu'en effet il existe bien des façons de disposer les prémisses d'après leur caractère universel ou particulier, affirmatif ou négatif.

B. — Puisque les quatre lettres, A, E, I, O, nous l'avons déjà dit (n. 84), désignent la quantité et la qualité des propositions, nous pouvons calculer qu'il existe soixante-quatre combinaisons ou modes possibles de syllogisme. En voici le tableau :

	La mineure est *a*			La mineure est *e*			La mineure est *i*			La mineure est *o*			
La majeure est A	A	a	a	A	e	a	A	i	a	A	o	a	16.
	A	a	e	A	e	e	A	i	e	A	o	e	
	A	a	i	A	e	i	A	i	i	A	o	i	
	A	a	o	A	e	o	A	i	o	A	o	o	
La majeure est E	E	a	a	E	e	a	E	i	a	E	o	a	16.
	E	a	e	E	e	e	E	i	e	E	o	e	
	E	a	i	E	e	i	E	i	i	E	o	i	
	E	a	o	E	e	o	E	i	o	E	o	o	
La majeure est I	I	a	a	I	e	a	I	i	a	I	o	a	16.
	I	a	e	I	e	e	I	i	e	I	o	e	
	I	a	i	I	e	i	I	i	i	I	o	i	
	I	a	o	I	e	o	I	i	o	I	o	o	
La majeure est O	O	a	a	O	e	a	O	i	a	O	o	a	16.
	O	a	e	O	e	e	O	i	e	O	o	e	
	O	a	i	O	e	i	O	i	i	O	o	i	
	O	a	o	O	e	o	O	i	o	O	o	o	
													64.

Toute autre disposition d'après la quantité et la qualité est mathématiquement impossible. Mais ces soixante-quatre modes peuvent être successivement disposés dans les quatre figures. Par conséquent nous devons conclure qu'il y a deux cent cinquante-six formes (possibles) de syllogisme : c'est-à-dire $64 \times 4 = 256$.

109. Modes légitimes du syllogisme. — De tous ces modes, dix-neuf sont légitimes ; ils ne pèchent contre aucune des règles et peuvent être utiles à l'argumentation ; on en compte quatre dans la première figure, quatre dans la seconde, six dans la troisième et cinq dans la quatrième. Les scolastiques les ont tous renfermés dans ces quatre vers :

I. Barbara, Celarent, Darii, Ferio — IV. Bamalipt (on)
Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisom (orum).
II. Cæsare, Camestres, Festino, Baroco — III, Darapti
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

110. Modes légitimes dans la première figure *sub-præ.* — Les modes légitimes sont : AAA, EAE, AII, EIO. — En voici des exemples :

A	Tout *animal* sent ;	Bar
A	Or tout homme est *animal* ;	ba
A	Donc tout homme sent.	ra
E	Aucun *homme* ne connaît tout ;	Ce
A	Or tout philosophe est *homme* ;	la
E	Donc aucun philosophe ne connaît tout.	rent
A	Tout *vice* doit être évité ;	Da
I	Or il y a une audace qui est *vice* ;	ri
I	Donc il y a une audace qui doit être évitée.	i
E	Aucun *vice* n'est louable ;	Fe
I	Or la curiosité est un *vice* ;	ri
O	Donc la curiosité n'est pas louable.	o

111. Modes légitimes dans la seconde figure *præ-præ.* — Ces modes sont EAE, AEE, EIO, AOO. — Ex. :

E	Rien de simple n'est *divisible* ;	Ces
A	Or toute matière est *divisible* ;	a
E	Donc aucune matière n'est simple.	re
A	Tout courage est *vertu* ;	Cam
E	Or aucune témérité n'est *vertu* ;	es
E	Donc aucune témérité n'est courage.	tres
E	Aucune vertu n'est *nuisible* ;	Fes
I	Or une certaine indulgence est *nuisible* ;	ti
O	Donc une certaine indulgence n'est pas vertu.	no
A	Toute vertu est *agréable* à Dieu ;	Ba
O	Or une certaine émulation n'est pas *agréable* à Dieu ;	roc
O	Donc une certaine émulation n'est pas vertu.	o

112. Modes légitimes de la troisième figure *sub-sub*. — Ces modes sont : AAI, EAO, IAI, AII, OAO, EIO. Ex. :

A	Tout *animal* perçoit ;	Da
A	Or tout *animal* est substance ;	rap
I	Donc quelque substance perçoit.	ti
E	Aucun *animal* n'est pierre :	Fe
A	Or l'*animal* est une substance ;	lap
O	Donc quelque substance n'est pas pierre.	ton
I	Quelque *animal* est raisonnable ;	Di
A	Or tout *animal* est substance ;	sam
I	Donc quelque substance est raisonnable.	is
A	Toute *plante* est vivante ;	Da
I	Or quelque *plante* est frugifère ;	tis
I	Donc quelque frugifère est vivant.	i
O	Quelque *amphibie* manque de pieds ;	Boc
A	Or tout *amphibie* est animal ;	ar
O	Donc quelque animal manque de pieds.	do
E	Aucun *mammifère* n'est ovipare ;	Fe
I	Or quelque *mammifère* est aquatique ;	ris
O	Donc quelque aquatique n'est pas ovipare.	on

Dans la figure galénique (*præ-sub*) les modes qui ne pèchent contre aucune règle sont : AAI, AEE, IAI, EAO. Chercher des exemples de ces modes dans cette figure, — et dire pourquoi les autres modes de cette figure et des autres ne sont pas légitimes, sont autant de problèmes que nous laissons à la curiosité studieuse des jeunes lecteurs.

113. Réduction des modes du syllogisme. — A. — Par ce nom de *réduction*, on entend *l'opération par laquelle tous les modes se ramènent aux quatre modes de la première figure, afin de rendre plus manifeste leur légitimité*. En voici le procédé :

Tous les mots mnémoniques avec lesquels on a coutume de désigner les 19 modes commencent par les consonnes B, C, D, F ; de là cette règle générale : on ramènera les modes des autres figures à celui des modes de la première figure qui commence par les mêmes consonnes. Ex. : Baroco et Bocardo se réduisent en Barbara ; Cesare, Camestres et Camentes en Celarent, et ainsi de suite pour tous les autres.

Ce n'est pas tout, on rencontre encore dans ces mots les consonnes S, P, M, C, dont voici le sens : S désigne la conversion simple ; P la conversion accidentelle ; M la transposition ; C la « réduction à l'impossible ». Ceci posé, voici les règles des scolastiques :

S vult simpliciter verti ; P vero per accid.
M vult transponi ; C per impossibile duci.

B. — *Explication* : 1° S *vult simpliciter verti* : les propositions simples dont les caractéristiques A, E, I, O, sont suivies de la lettre S, doivent se convertir simplement, pour qu'il y ait résolution du syllogisme en un mode parfait. Ainsi Cesare se ramène à Celarent par conversion simple de la majeure :

La majeure est à convertir.	Rien de matériel n'est *raisonnable* ; Or l'esprit humain est *raisonnable* ; Donc l'esprit humain n'est pas matériel.	Ces a re
La majeure est convertie.	Rien de *raisonnable* n'est matériel. Or l'esprit humain est *raisonnable* ; Donc l'esprit humain n'est pas matériel.	Ce la rent

2° P *vero per accid.* Les propositions dont la voyelle caractéristique est suivie de la lettre P se doivent convertir par accident. Ainsi Fresapmo, Darapti, etc.

3° M *vult transponi* : les propositions dont la caractéristique est suivie de la consonne M doivent être changées de place pour prendre soit celle de la majeure, soit celle de la mineure. Ainsi Bamalipt, Camentes, etc.

4° C *per impossibile duci* : le syllogisme où se rencontre la lettre C ne supporte que la réduction à l'impossible dont nous allons parler.

114. Réduction du syllogisme à l'impossible. — La réduction qui s'appuie seulement sur la conversion et la transposition des propositions est une réduction *directe* et manifeste, parce que les modes de la première figure qu'on appelle directs et parfaits, montrent aisément la légitimité de la conclusion. Il existe une autre réduction qui permet de démontrer la légitimité des modes *indirectement*, c.-à-d. non pas par la vérité, mais par la fausseté du syllogisme dans les modes de la première figure. On la nomme réduction à l'*impossible*, parce qu'elle s'opère par la réduction à deux contradictoires, qu'on devrait tenir pour vraies à la fois, ce qui est impossible.

1° *Elle peut se faire dans tous les modes*, même en ceux où elle n'est pas exprimée par des lettres mnémoniques. Voici un exemple en Darapti :

La conclusion est vraie.	Tout animal perçoit, Or tout animal est une substance, Donc il y a une *substance qui perçoit.*	Da rap ti
La conclusion est fausse.	Aucune substance ne perçoit, Or tout animal est substance, Donc *aucun animal ne perçoit.*	Ce la rent

Si quelqu'un, après avoir concédé les prémisses, rejetait la conclusion du premier syllogisme : *quelque substance perçoit*, il devrait admettre la contradictoire de cette proposition : *aucune substance ne perçoit* ; mais avec cette contradictoire et la mineure du premier syllogisme déjà admise, on fera un second syllogisme dont la conclusion logique sera :

« *aucun animal ne perçoit* » : conclusion évidemment fausse, donc la majeure d'où elle découle est fausse. Donc la contradictoire de cette majeure ou conclusion du premier syllogisme, était vraie.

2° Il y a une lettre, la lettre C, qui indique cette réduction pour quelques *modes en particulier* : ce sont les modes *Baroco* et *Bocardo*. Ces modes, en effet, ne sont pas autrement réductibles qu'à l'impossible : voilà pourquoi on indique par la lettre B le mode, Barbara, de la première figure, auquel on les doit ramener. Exemple :

La conclusion est vraie.	Quelque *plante* n'est pas animal ; Or *toute plante* est substance ; Donc quelque substance n'est pas animal.	Boc ar do
La conclusion est fausse.	*Toute substance* est animal ; Or toute plante est *substance* ; Donc toute plante est animal.	Bar ba ra

On remarquera par cet exemple, que, pour construire le syllogisme impossible en Barbara, on a pris la *mineure* du syllogisme en BocArdo pour l'ajouter à la contradictoire de sa conclusion. Il n'en serait pas ainsi, si l'on avait à réduire un syllogisme en Baroco : c'est la *majeure* de BAroco qu'il faudrait ajouter à la contradictoire de sa conclusion.

ARTICLE III.

Usage du syllogisme [1].

115. Origine du syllogisme. — Le syllogisme a toujours été en usage, au moins implicitement. Le processus syllogistique est, en effet, *naturel* à l'homme. Quant au législateur du syllogisme, ce n'est pas l'Indien Gotama, comme certains l'ont prétendu, mais Aristote : c'est lui qui a trouvé la forme explicite du raisonnement, la plus simple et la plus complète. Le premier, il a montré que le syllogisme se compose de trois termes et de *trois* propositions ; qu'elles sont *requises*, car si l'une fait défaut, le raisonnement est ébranlé ; enfin qu'elles *suffisent*, en sorte qu'ajouter quelque chose, c'est obscurcir ou vicier l'argumentation.

Dans le cours des siècles on n'a rien pu ajouter à la législation syllogistique établie par Aristote. Kant lui-même en a fait l'aveu : « La Logique (dialectique) ne s'est pas trouvée dans la nécessité de reculer d'un pas depuis Aristote ; ce qu'il y a

1. Consulter : Kant, *Critique de la Raison pure*, tome I, p. 2. — Franck, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, mot : syllogisme. — Leibnitz, *Lettres*, p. 421 et *Nouveaux essais*, p. 446. — Gratry, *Log.*, l. II, p. 81. — Boyer, *Défense de l'enseignement des écoles catholiques*.

encore de remarquable, c'est qu'elle n'a pu faire jusqu'ici un seul pas de plus. »

116. Fortune du syllogisme dans le cours des temps. — Le syllogisme, assurément, n'a pas obtenu dans tous les temps une égale faveur : que ce soit au profit ou au grand dommage de la philosophie, nous ne le rechercherons pas ici.

1° Tout d'abord, jusqu'au XVe siècle, il fut *universellement* en grand honneur, chez les Grecs, les Romains, les Arabes et tous les philosophes du moyen âge. Leur estime s'est transmise à plusieurs philosophes modernes tels que Leibnitz, de Maistre, Cousin, qui ont vanté le syllogisme, tant pour son utilité que pour l'art ingénieux qui se remarque en sa structure.

2° Mais au XVIe siècle, quelques scolastiques ayant abusé du syllogisme dans des disputes oiseuses, ce fut une occasion pour beaucoup d'esprits de s'élever avec violence contre cette discipline de la raison humaine.

Les novateurs, Luther et Calvin, affirmèrent que le syllogisme n'est autre chose que cette « *vaine tromperie* », contre laquelle l'Apôtre nous met en garde. D'autres, après Bacon et Locke, prétendirent que le procédé syllogistique était inutile, voire même nuisible : l'induction aurait seule à leurs yeux quelque valeur. Puis les Cartésiens, partisans de la nouvelle méthode de *l'idée claire,* se liguèrent avec eux. Enfin à tous ces adversaires s'ajoutèrent, en haine de la religion, la secte des rationalistes ; et, par défiance des forces de la raison humaine, Bautain et La Mennais.

117. Utilité et grande importance du syllogisme. — Quelle que soit l'opinion des adversaires de la saine philosophie, l'utilité du syllogisme est manifeste, surtout à quatre points de vue : Il sert beaucoup à la culture de l'esprit, à la recherche du vrai, à l'enseignement et à la démonstration, enfin à la réfutation des erreurs. Quelques témoignages suffiront à nous en convaincre.

1° Il *cultive l'esprit.* « Le syllogisme régulier, écrivait Cousin, suppose une haute culture ; il l'atteste et en même temps il l'augmente. » Et ailleurs : « La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération de la pensée, elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. »

2° Il aide à *la recherche de la vérité.* Leibnitz pensait « qu'une pauvre tête avec le secours des règles peut l'emporter sur les meilleurs

esprits ; exactement comme un enfant peut avec une règle tracer une ligne droite qu'aucun maître avec la main libre ne pourra imiter ». Et il ajoutait : « C'est une mathématique universelle, et l'on peut dire qu'une sorte d'infaillibilité y est contenue. » — Le P. Gratry était du même avis ; il a démontré qu'on est redevable au syllogisme de bon nombre de découvertes, non seulement dans les sciences rationnelles, mais même dans les sciences physiques.

3° S'il s'agit de *démonstration*, tous les professeurs des sciences exactes savent par expérience que, grâce au syllogisme, on enseigne plus vite, plus clairement, et avec moins de difficultés.

4° Quant à *la réfutation du sophisme*, voici les paroles de Sixte V dans sa Bulle *Triumphantis* : « Rien de plus vigoureux, dit-il, rien de plus subtil que l'argumentation syllogistique, pour séparer la lumière des ténèbres, le vrai du faux, pour arracher le masque aux hérétiques et mettre à nu leurs mensonges enveloppés de mille prestiges fallacieux. »

118. Usage des règles du syllogisme. — 1. Il ne manque pas de gens, à notre époque, pour tourner en ridicule les vers qui résument et gravent si bien dans la mémoire les règles, les figures et les modes du syllogisme. C'est eux que le P. Gratry critiquait si à propos, lorsqu'il écrivait : « Il n'y a pas aujourd'hui d'écolier qui ne sache se moquer d'un Barbara ou d'un Baroco ; mais il n'en est aucun qui n'incline la tête devant un X ou un Y. »

2. D'autres, tout en appréciant à sa valeur l'art du syllogisme, ont voulu réduire le nombre des règles que nous ont léguées les anciens.

Ainsi Bossuet n'admet que six règles : « Le syllogisme n'a que trois termes. — Une des prémisses est affirmative. — Il n'y a rien de plus dans la conclusion que dans les prémisses. — La conclusion suit toujours la plus faible partie. — Le moyen terme doit être pris, au moins une fois, universellement. »

Goudin ne reconnaît d'utilité réelle qu'à *quatre* règles. — Doney ne veut que trois règles dans son ouvrage : *Institutiones logicæ*. — D'autres enfin estiment *qu'une* seule suffit : « Dans tout syllogisme une des prémisses doit contenir la conclusion, et l'autre doit montrer qu'elle y est contenue. »

Parmi ces nouvelles règles, les unes ont l'avantage de la brièveté, mais diffèrent peu pour le sens des règles des an-

ciens ; d'autres énoncent moins des *règles* pratiques que des *principes* généraux sur la nature du syllogisme. Il est clair, en effet, que les prémisses du syllogisme doivent contenir la conclusion de telle façon que celle-ci en découle nécessairement. Mais pour le vérifier, le meilleur est encore de recourir aux huit règles des anciens, consacrées par l'usage et l'expérience ; elles seules montrent, à coup sûr et très facilement, dans tous les cas possibles, la vérité ou la fausseté d'un syllogisme.

ARTICLE IV.

Espèces de syllogisme.

119. Division du syllogisme. — La division du syllogisme diffère selon qu'on se place au point de vue de sa forme ou de sa matière.

A. — *Au point de vue de sa forme* : — 1° Si l'on considère la disposition artificielle des termes : Il y a d'abord autant de syllogismes que de figures et de modes (n. 108). — Puis le syllogisme peut être *scolastique* ou *oratoire*. Il est scolastique, si les termes et les propositions sont groupés dans l'ordre rigoureux dont nous avons parlé. Il est oratoire, si les termes sont disposés en vue de l'élégance du style, ou de l'effet du discours. Ex. : « Si vous vivez selon le monde vous ne pouvez espérer le salut que Dieu a promis à ceux-là seuls qui vivent chrétiennement. » — Enfin il est *parfait* ou *imparfait*, car en dehors du syllogisme *scolastique*, appelé aussi syllogisme *en forme*, ou syllogisme *parfait*, il existe d'autres espèces d'argumentations qui s'y ramènent facilement, ou n'en diffèrent que comme l'imparfait diffère du parfait. Telles sont l'enthymème et le sorite, dont nous parlerons plus loin (n. 124).

2° Si l'on considère le nœud qui rattache le conséquent à l'antécédent, le syllogisme est *déductif* ou *inductif* (n. 48).

B. — Au point de vue de *la matière*, on peut considérer la *vérité* ou la *composition* d'un syllogisme.

Dans le premier cas, le syllogisme est *démonstratif, dialectique* ou *sophistique*, selon qu'il se compose de propositions vraies, probables ou fausses. Nous en parlerons au troisième livre de la Dialectique.

Dans le second cas, le syllogisme est *simple* ou *composé*.

Le syllogisme *simple*, au sens habituel du mot, est celui dont les deux prémisses sont des propositions simples ; ex. : ce qui est bon doit être aimé ; or Dieu est bon ; donc Dieu doit être aimé. — Le syllogisme est *composé*, si une prémisse au moins est composée. Si la prémisse composée exprime quelque chose de complexe on a le syllogisme *complexe* ; ex. : la gloire est chose vaine : or la plupart sont désireux de la gloire ; donc... — Si la prémisse est hypothétique, on a le syllogisme hypothétique.

Il ne reste donc plus qu'à parler : — 1° du syllogisme *hypothétique* ; — 2° des *formes imparfaites* d'argumentation.

§ I. — *Du syllogisme hypothétique.*

120. Sa nature, sa valeur, ses espèces. — A. — Le syllogisme hypothétique, comme nous venons de le dire, est un syllogisme dont la majeure n'est pas une proposition catégorique, mais hypothétique. — Pour être légitime, il faut : 1 — qu'une partie de la majeure composée contienne la conclusion, et que l'autre partie montre la cause logique de cette conclusion ; 2 — que l'affirmation d'une des parties dans la mineure soit la condition de la négation ou de l'affirmation de l'autre partie dans la conclusion ; ex. : si Dieu est juste, il est vengeur du crime : or Dieu est juste ; donc il est vengeur du crime.

B. — Cette forme de raisonnement est très naturelle ; et les hommes sont très portés à s'en servir. C'est qu'en effet on y trouve une grande vigueur de logique, soit pour répondre aux objections, soit pour pousser un adversaire. On y voit, en outre, exprimée une modalité de temps dont le syllogisme catégorique fait abstraction, et qui rend l'argumentation plus concrète et plus saisissante.

C. — Le syllogisme hypothétique peut revêtir *trois formes* : il est *conditionnel*, *disjonctif* ou *conjonctif*, selon que la prémisse est conditionnelle, disjonctive ou conjonctive, comme nous allons l'expliquer plus longuement (n. 81).

121. Le syllogisme conditionnel : ses figures. — *Le syllogisme conditionnel est celui dont la majeure exprime une condition.* On en compte deux figures :

A. — *Dans la première, la condition ou antécédent est placée*

dans la mineure. Il existe deux modes de cette figure : l'un *positif*, si la condition est affirmée dans la mineure, l'autre *négatif*, si elle y est niée.

1. Mode *positif* :	2. Mode *négatif* :
Si Pierre *court*, il se meut ;	Si Pierre *court*, il se meut :
Or Pierre *court* ;	Or Pierre *ne court pas* ;
Donc Pierre se meut.	Donc Pierre ne se meut pas.

Le mode positif est vrai ; la condition, en effet, renferme le conditionné ; si donc la condition est posée, le conditionné l'est aussi. — Au contraire, le mode négatif est faux, si, comme il arrive *ordinairement*, la condition posée n'est pas la seule d'où dépende le conditionné ; celui-ci par conséquent peut rester vrai malgré la négation de cette condition. Pierre peut se mouvoir, alors même qu'il ne courrait pas.

B. — *Dans la seconde figure, le conséquent est placé dans la mineure.* Elle a aussi deux modes :

1. Mode *négatif*.	2. Mode *positif*.
Si Pierre court, il se *meut* ;	Si Pierre court, il se *meut* ;
Or il ne se *meut* pas ;	Or il se *meut* ;
Donc il ne court pas.	Donc il court.

Le mode négatif est légitime. Du moment que le conditionné n'est pas vérifié, c'est que la condition requise n'a pas été posée. Mais le mode positif est illégitime, car si le conditionné exige une condition, il n'exige peut-être pas celle-ci plutôt qu'une autre.

122. Le syllogisme disjonctif : ses modes. — *C'est un syllogisme hypothétique dont l'antécédent est une proposition disjonctive.* — Il n'a qu'une figure, à cause de la parité des membres de la disjonction qui sont placés en mineure, mais cette figure a deux modes, tous deux légitimes.

1° Mode *affirmatif-négatif*. Il affirme un membre dans la mineure, pour nier l'autre dans la conclusion. Ex. :

Affirmatif-négatif { Pierre se meut ou se repose ;
Or Pierre se *meut* ;
Donc Pierre *ne se repose pas*.

2° Mode *négatif-affirmatif*. Il nie un membre dans la mineure, pour affirmer l'autre dans la conclusion. Ex. :

Négatif-affirmatif { Pierre se meut ou se repose ;
Or il *ne se meut pas* ;
Donc il *se repose*.

La raison est la même dans les deux cas. Les membres de la véritable disjonctive ne sont pas seulement contraires mais encore contradictoires ; si donc on choisit l'un, il faut rejeter l'autre, et réciproquement.

Scolie. — On obtient les mêmes modes si la disjonctive a plus de deux membres : la conclusion sera simple, disjonctive ou copulative, selon la position des membres dans la mineure. Ex. :

Pierre est égal à Paul, ou plus grand, ou moins grand ;
Or il lui est égal ;
Donc, il n'est ni plus grand, ni moins grand que lui.
(La conclusion est une proposition copulative.)

123. Syllogisme conjonctif : ses modes. — *C'est un syllogisme hypothétique dont la majeure est une proposition conjonctive.* Il n'a qu'une figure et deux modes : l'un vrai, l'autre faux.

1° Le mode *affirmatif-négatif* est légitime. En effet, la proposition conjonctive dit que deux choses ne peuvent être à la fois affirmées d'un même sujet ; affirmer l'un, c'est donc nier l'autre.

Affirmatif-négatif { Pierre ne peut à la fois courir et se reposer ;
Or Pierre *court* ;
Donc il *ne se repose pas*.

2° Le mode *négatif-affirmatif* est faux par lui-même. La conjonctive, en effet, par elle-même, peut n'avoir que des membres contraires et non pas contradictoires ; ils peuvent donc être faux à la fois, et de la fausseté de l'un on ne saurait déduire la vérité de l'autre.

Négatif-affirmatif { Pierre ne peut pas à la fois courir et se reposer ;
Or Pierre *ne court pas* ;
Donc il *se repose*.

Si donc, après la négation d'un membre, le second se trouve vrai, c'est parce qu'il arrive que la conjonctive est en même temps disjonctive, comme dans l'exemple suivant : Pierre ne peut à la fois se mouvoir et se reposer ; or il ne se repose pas ; donc il se meut.

Scolie. — Les syllogismes disjonctif et conjonctif se ramènent aisé-

ment au conditionnel, et celui-ci au catégorique ; ex. : Celui qui remue ne se repose pas ; or Pierre remue ; donc il ne se repose pas (n. 81).

§ II. — *Formes imparfaites du syllogisme.*

On en cite habituellement cinq principales : l'*enthymème*, le *sorite*, l'*épichérème*, le *polysyllogisme* et le *dilemme*.

124. Définition de l'enthymème. — A. — Aristote, les scolastiques et Wolf lui-même le définissent : Un syllogisme où la conclusion *n'est basée que sur des vraisemblances*. Ex. : les pères aiment leurs enfants : or Titius est fils de Sempronius : donc Titius est aimé de Sempronius. En ce sens, l'enthymème ne diffère du syllogisme que sur un point ; c'est que les prémisses, et partant la conclusion, ne sont pas en matière nécessaire, mais seulement contingente.

B. — Mais, d'après le plus grand nombre de philosophes modernes, l'enthymème est un syllogisme *tronqué* ; l'une des prémisses est sous-entendue. C'est un *argument composé de deux propositions, dont l'une est déduite de l'autre*. Ex. :

Tout corps est étendu ;
Donc l'âme n'est pas un corps.

La mineure est sous-entendue : or l'âme n'est pas étendue. L'enthymème est donc une espèce d'inférence immédiate qui se résout facilement en un syllogisme explicite (n. 93).

125. Définition et règles du sorite. — A. — Le sorite (σωρός) ou groupe de syllogismes, est un *argument composé de plusieurs propositions tellement unies, que l'attribut de la première devient sujet de la seconde ; l'attribut de la seconde, sujet de la troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on rencontre la conclusion dont le sujet doit être le sujet de la première proposition et l'attribut est l'attribut de la dernière proposition*. Ex. :

L'*avare* a beaucoup de désirs ;
Celui qui a beaucoup de désirs manque de bien des choses ;
Celui qui manque de bien des choses n'est pas *heureux* ;
Donc l'*avare n'est pas heureux*.

B. — Bien que le sorite soit une argumentation légitime, c'est avec raison que Cicéron l'a appelé le raisonnement le plus *captieux*. Aussi devons-nous examiner avec attention les règles qui le régissent.

1° *Le sorite se ramènera à des syllogismes simples* ; ainsi apparaîtra sa vérité ou sa fausseté. Or il s'y trouve autant de syllogismes simples que de prémisses, moins une.

2° *Toutes les propositions et chacune en particulier doivent être vraies* : ce qu'il faut examiner avec soin, car l'erreur se glisse facilement dans l'une ou l'autre des propositions qui le composent.

3° *Aucune proposition, sauf la première, ne doit être particulière.* La raison en est que le sujet de chaque proposition, si ce n'est celui de la première, est pris comme moyen terme.

126. Définition de l'épichérème. — L'épichérème fut défini par Aristote : *un syllogisme probable dans lequel l'une ou l'autre des prémisses, ou même toutes les deux sont munies de leurs preuves.*

Ex. : « Pour qu'un homme soit soupçonné de parricide il faut qu'il soit un scélérat, car le parricide est un crime horrible ; or tel n'est pas le cas de Sextus Roscius : il n'est ni audacieux, ni luxurieux, ni avare ; partant il ne peut être suspect de parricide. »

D'après cet exemple on voit que l'épichérème diffère du syllogisme parfait : soit parce qu'il renferme une proposition ajoutée comme preuve à une ou à deux prémisses ; soit parce que la conclusion découle de prémisses seulement probables.

127. Définition du polysyllogisme. — Le polysyllogisme, comme le mot l'indique, est *un argument composé de deux ou de plusieurs syllogismes,* disposés de telle façon que la conclusion de l'un soit la prémisse de l'autre, comme dans l'exemple suivant :

Ce qui a des parties est composé ; Or tout corps a des parties ; Donc tout corps est composé. Or le composé est divisible ; Donc tout corps est divisible.	Contient deux syllogismes.

128. Définition et règles du dilemme. — A. — Le dilemme (δις λαμβανω, je prends deux fois) est un argument « à deux cornes » ou à deux tranchants. On l'appelle encore un syllogisme hypothético-disjonctif, parce que la majeure est une proposition disjonctive. — On le définit d'ordinaire : *un argument où après avoir divisé le tout en ses parties dans la majeure, on affirme du tout dans la conclusion, ce qui dans la mineure a été affirmé de chaque partie.*

C'est-à-dire que dans le dilemme : — 1. on énumère d'abord

les hypothèses contraires, en les séparant par la particule *ou, ou bien* ; — 2. on montre ensuite que chaque hypothèse est opposée à l'opinion de l'adversaire ; — 3. enfin on conclut que dans toute hypothèse l'adversaire a tort.

Tertullien, par exemple, argumente ainsi contre les tyrans :

Les chrétiens sont coupables ou innocents ;
S'ils sont coupables, pourquoi défendre l'enquête ?
S'ils sont innocents, pourquoi les punir quand même ?
Donc vous agissez mal dans l'un et l'autre cas.

Autre exemple : « Si j'ai mal parlé, rendez témoignage du mal que j'ai dit ; si j'ai bien parlé, pourquoi me frappez-vous ? » (S. Jean, XVIII, 23).

B. — Pour que la conclusion du dilemme soit légitime, il y a deux règles à observer : 1° *La disjonction doit être complète*; autrement l'adversaire pourrait échapper en alléguant une troisième hypothèse, comme dans l'exemple suivant :

Ou ces livres (ceux de la bibliothèque alexandrine) contiennent la même chose que l'Alcoran lui-même, ou ils contiennent le contraire ;
Dans le premier cas, ils sont inutiles, et doivent être brûlés ;
Dans le second, ils sont mauvais et doivent être encore livrés aux flammes.

2° *Il est nécessaire qu'une des parties de la disjonction amène logiquement la conclusion*. Autrement l'argument pourrait être *rétorqué* par l'adversaire, comme dans ce cas :

Vous administrerez vos subordonnés bien ou mal ; si vous les administrez mal, vous déplairez à Dieu ; si vous les administrez bien, vous déplairez aux hommes ; donc il ne faut pas prendre le gouvernement.

LIVRE TROISIÈME DE LA DIALECTIQUE

SUR

LES TROIS MANIFESTATIONS DU SAVOIR.

129. Notions préliminaires. — A. — L'expression ou manifestation du savoir est d'après les scolastiques : « *un discours qui sert à mettre en lumière une chose obscure.* »

C'est 1° un *discours*. Le discours, en effet, est un enchaîne-

ment de mots et d'idées (*discursus*) ; par conséquent tout ce qui tend directement à la manifestation de la science doit être un discours, au moins un discours incomplet.

2° *C'est un discours qui doit mettre en lumière une chose obscure.* Ce n'est donc pas un simple signe : signe s'oppose à inconnu, manifestation s'oppose à obscurité. C'est un discours dans lequel l'esprit, après avoir déjà connu et analysé ses opérations élémentaires et leurs signes, les combine et les met en œuvre, d'après certaines règles, en vue d'une manifestation complète de son savoir.

B. — *Les manifestations du savoir sont aussi nombreuses* que les obscurités à éclairer dans les êtres. Or il peut y avoir dans un objet donné *trois* choses obscures : son essence, ses parties et son existence. Il y aura donc trois manifestations du savoir : la *définition*, qui révèle l'essence ; la *division*, qui révèle les parties de l'essence ; l'*argumentation*, qui révèle l'existence de la chose ou de ses parties. Un objet que l'on a pu définir, diviser et prouver est complètement mis en lumière et acquis à la science.

Nous aurons donc trois chapitres : 1° *De la définition*, 2° *De la Division*, 3° *De l'Argumentation*, auxquels nous ajouterons un 4e sur la *Sophistique* ou fausse manifestation du savoir.

CHAPITRE PREMIER

DE LA DÉFINITION [1].

Nous en étudierons : *les Espèces*, *les Règles* et *l'Usage*.

ARTICLE I.

Espèces de définitions.

130. La définition : sa nature ; ses espèces. — A. — Si nous considérons la force du *mot*, définir signifie poser des limites fixes. De même, en effet, qu'un champ est séparé par ses limites d'un autre champ, ainsi les objets ou les mots sont distingués les uns des autres par leurs définitions.

1. Fonsegrive, *Log.*, Leç. 8e, n. VI. — *Logique de Port-Royal*, 2e part., ch. 12-14. — Boirac, *Cours de Phil.*, p. 204-205. — Rabier, *Log.*, ch. 15. — Bossuet, *Log.*, Liv. II, ch. 13.

Au sens vulgaire, la définition est un *discours par lequel on répond à quiconque demande ce qu'est une chose.* Ainsi, à cette question : qu'est-ce que l'âme ? nous répondons par cette définition : l'âme est le principe premier de la vie.

B. — Il peut arriver qu'on recherche le sens d'un mot, ou bien la nature de la chose exprimée par ce mot : la définition sera donc *nominale* ou *réelle*. La définition nominale explique le sens d'un mot ; la définition réelle montre les propriétés de la chose elle-même.

Quelques modernes en ajoutent une troisième, la définition du *concept* ; elle indique l'idée que se forme tel individu de tel objet. Ainsi un matérialiste dira : Je conçois l'âme comme quelque chose de fluide et matériel. Mais l'exemple même montre que la définition d'un concept se ramène à une définition de mots.

131. Espèces de définitions nominales. — La définition nominale peut n'être qu'une *simple explication étymologique* ou de l'origine d'un mot. Ex. : Le mot « philosophie » vient de deux mots grecs : φιλος (ami) et σοφία (sagesse). Certes, l'étymologie est un moyen fort important pour trouver le sens des mots ; cependant il n'est pas absolument sûr ; l'usage ayant souvent changé la signification primitive d'un mot.

..... Si volet usus,
Quem penes arbitrium jus est et norma loquendi.

Le mot *spiritus*, par exemple, a d'abord été donné à un souffle matériel, et aujourd'hui il signifie esprit.

La définition *nominale*, qui recherche non seulement l'étymologie, mais aussi la signification du mot, peut être *commune* ou *privée*.

La définition *commune* déclare ce que, du consentement universel, on entend par tel mot. C'est ainsi qu'on définit Dieu : l'Etre infini, ou la cause première de toutes les choses.

La définition nominale est *privée*, si un auteur, de sa propre autorité, détermine le sens d'un mot. Ainsi fait Descartes, quand il définit l'âme : un principe *essentiellement* en action de penser.

132. Espèces de définitions réelles. — La définition réelle est *extrinsèque* ou *intrinsèque*. La définition *extrinsèque* explique un objet par des principes qui ne sont pas inhérents à

cet objet ; ex. : l'esprit humain est une substance que Dieu a créée à son image et à sa ressemblance, pour lui donner le bonheur éternel. Cette définition montre l'auteur, l'exemplaire et la fin de l'âme, autant de *causes* qui lui sont purement *extrinsèques*.

La définition *intrinsèque*, au contraire, explique un objet par les principes inhérents à cet objet. Elle est *descriptive* ou *essentielle*. La définition *descriptive* énumère, dans un style large, les propriétés accidentelles d'un objet. Ainsi Virgile peignant Polyphème :

Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum,
Trunca manu pinus regit, et vestigia firmat.

La définition *essentielle* embrasse les seules propriétés qui constituent dans son espèce l'objet défini, et le distinguent de toute autre, ex. : l'homme est un être composé d'un corps organique et d'une âme raisonnable. C'est en ce sens qu'Aristote a dit que la définition est l'expression de l'essence : ἐστιν ὁρισμὸς τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος.

De fait, il y a beaucoup de définitions essentielles qu'on a coutume d'appeler aussi logiques et scientifiques. Ceci est à remarquer contre les modernes (positivistes et matérialistes) qui prétendent que toute définition est purement nominale. Puisque la définition est une manifestation du savoir, le savoir serait impossible, si la définition n'exprimait autre chose que l'acception des mots (Ont., n. 20).

ARTICLE II.

Règles de la Définition.

133. Lois fondamentales de la définition logique. — Les *lois* de la définition peuvent se ramener à deux :

1re loi : *La définition doit être plus claire que la chose à définir.* Si l'on donne une définition, c'est pour faciliter la connaissance de quelque chose et permettre d'éviter avec plus de sûreté toute ambiguïté. On ne peut donc expliquer une chose obscure par une autre encore plus obscure.

2e loi : *La définition doit convenir à tout l'objet défini et à ce seul objet.* — La définition en effet exprime, d'une part, la nature d'une chose, d'autre part elle distingue cette chose de toutes les autres. Or, si elle ne convenait pas à tout l'objet

défini, elle n'exprimerait pas sa nature ; si elle ne convenait pas au seul objet défini, elle ne le distinguerait pas des autres.

Comme on le voit, la première loi ressort du concept générique de la définition. Puisqu'elle est une manifestation du savoir, elle doit donc être plus claire que la chose à définir.

La seconde a trait à la nature spécifique de cette première manifestation du savoir, qui est de donner une notion complète et explicite de l'essence d'une chose.

134. Y a-t-il d'autres règles de la définition ? — Selon différents auteurs, il y a plusieurs règles qui ressortent des deux lois admises plus haut. La définition, en effet :

1° Pour être *claire*, doit être *courte* ; un mot inutile, un terme n'exprimant qu'une propriété accidentelle, un style prolixe, loin de servir à la précision du savoir, lui sont un obstacle. — Pour la même raison, elle ne doit pas, au moins en général, être *négative* ; la définition négative, en effet, ne dit pas ce qu'est une chose, mais ce qu'elle n'est pas. Au moins *en général*, disons-nous, car il peut arriver qu'une chose ne puisse être connue et définie que négativement ; tel est le cas des privations, par ex., du néant qui ne se définit que par le défaut d'être. — Enfin elle ne doit pas être *métaphorique* ; nous en avons donné la raison en parlant de l'usage des termes dans les sciences (n. 67).

2° Pour convenir *à tout l'objet défini et à lui seul*, la définition doit en exprimer *le genre prochain et la différence spécifique*. Ainsi dans cette définition : l'homme est un animal raisonnable, le mot *animal* exprime le genre prochain, ce que l'homme a de commun avec les animaux ; le mot *raisonnable* exprime la différence spécifique, ce qui distingue l'homme des autres animaux. — Pour la même raison, elle doit être *réciproque* ou *convertible* : c'est-à-dire que la définition doit pouvoir se substituer à l'objet défini. Je puis dire, par exemple : l'esprit humain est une substance spirituelle, forme du corps ; ou réciproquement : la substance spirituelle, forme du corps, est l'esprit humain. — Il faut prendre garde en outre que le mot à définir n'entre dans la définition ; dans ce cas, on expliquerait la chose par elle-même ; c'est ce qu'on appelle une *tautologie*. Telle est cette définition : « la volonté est le pouvoir de faire ce qu'on veut. »

ARTICLE III.

Usage de la définition.

135. Peut-on et doit-on tout définir ? — Cette question peut se poser pour une définition nominale et descriptive, ou pour une définition essentielle.

Pour la *première*, il n'y a point de difficulté. Tout peut être éclairé de quelque manière par l'explication du nom, l'indication des propriétés, une simple description parfois.

Dans le *second* cas, il est certain que tout ne peut être défini. La raison générale en est que dans les définitions il est impossible de remonter à l'infini. Si je définis une chose par une autre, celle-ci par une troisième et ainsi de suite à l'infini, je n'aurai aucune définition. C'est comme si tout corps, pour être lumineux, devait être éclairé par un autre : il n'y aurait plus aucun corps éclairant par lui-même, ni aucun corps éclairé.

Voici deux raisons plus spéciales. — L'une est la *simplicité* de certaines notions, comme les notions transcendentales d'être, de vrai, et celles des genres suprêmes ; l'autre est la *complexité* de certains objets, comme sont les individus et bon nombre d'essences, dont la différence spécifique échappe à notre faible intelligence. Les premiers sont trop clairs, et les seconds trop obscurs pour nos esprits.

Il n'est donc pas besoin de tout définir ; il n'est même pas toujours possible de définir.

136. Méthodes pour trouver une définition. — Il y en a deux : la méthode d'*analyse* ou descendante, la méthode de *synthèse* ou ascendante.

La *première* part de choses plus universelles pour *descendre* à de moins universelles. Pour cela on *divise* le genre en ses parties, jusqu'à ce que l'espèce trouvée puisse être mise à la place de l'objet à définir et réciproquement. Ainsi pour définir l'homme, je prends le genre suprême (n. 30) et je dis : l'homme est *une substance*. Mais il existe deux substances, l'une corporelle, l'autre incorporelle : l'homme est une substance corporelle. Cette substance à son tour est double, organique et inorganique : l'homme est une substance organique. Et ainsi de suite : elle n'est pas insensible, mais douée de sensibilité ; c'est

un animal, et un animal qui n'est pas sans raison, mais raisonnable. Voilà enfin la définition cherchée : *animal raisonnable* peut se mettre à la place du mot homme et réciproquement.

L'*autre* méthode *remonte* des individus à l'universel, en *recueillant* les points de vue communs aux objets à définir. Pour définir le sens externe, par exemple, je remarque que les cinq sens ont tous ceci de commun qu'ils sont des puissances ou facultés d'opération, qu'ils s'exercent par des organes, qu'ils perçoivent les propriétés particulières de chaque corps. De toutes ces données, on forme cette définition : le sens externe est une faculté organique qui perçoit les propriétés matérielles des corps.

137. Utilité de la définition. — On donne fréquemment des définitions, soit nominales, soit essentielles ; c'est indispensable.

La première sert à éviter la confusion du langage, ces questions de mots, qu'on appelle *logomachies*. Ce n'est pas un faible mérite pour les Scolastiques que d'avoir su créer en Théologie et en Philosophie, une terminologie où chaque mot a un sens parfaitement déterminé.

La seconde est employée *dans la constitution des sciences*. La science est surtout la connaissance des natures ou essences. Or science des définitions ou connaissance des essences, c'est tout un. Soit donc qu'on donne une définition comme thèse à démontrer, soit qu'on la donne par manière de conclusion logiquement déduite des prémisses, elle est le principal élément de la science.

L'une et l'autre sont souverainement utiles, voire même nécessaires, au commencement de toute discussion. Aussi Cicéron a dit excellemment : « Toute étude entreprise par la raison humaine sur un sujet quelconque doit partir d'une définition qui fasse comprendre quel est l'objet de la discussion. »

CHAPITRE DEUXIÈME

DE LA DIVISION.

Mêmes questions à traiter que pour la définition [1].

138. La division ; sa nature ; ses espèces. — A. — La division peut se définir : *Un discours qui distribue le tout en ses parties.* — C'est un *discours* et la seconde manifestation du

1. Consulter les mêmes auteurs qu'à l'article précédent. — En outre, E. Blanc, *Log.*, n. 111-113. — Hamon, *Traité de la prédication*, L. I, ch. IV, a. 6.

savoir (n. 129) ; — il *distribue*, non pas physiquement, mais mentalement ; — il distribue *le tout*, sujet de la division, — *en ses parties*, et celles-ci sont appelées ordinairement membres de la division.

B. — Il y a deux divisions, celle *de mot* et celle *de chose*. La division nominale s'appelle aussi *distinction*. On en fait un usage fréquent, surtout en argumentation. Distinguer, en effet, n'est autre chose que diviser un terme équivoque en ses divers sens. — La division de chose, ou division proprement dite, distribue un objet en ses parties. Comme il y a autant d'espèces de division réelle que d'espèces de tout et de parties, nous devons traiter préalablement du tout et des parties.

139. Espèces de tout et de parties. — Le *tout* est une unité qui, d'une manière quelconque, se peut réduire en plusieurs éléments. Les *parties* sont les éléments dont la réunion forme un tout. Ainsi l'homme est un tout dont les parties sont le corps et l'âme.

Le tout se divise en tout *potentiel* et en tout *actuel*. Le tout *potentiel* est celui qui contient en lui des parties distinctes d'une manière potentielle seulement ; tel est le cas des notions universelles, du genre par rapport aux espèces, ou de l'unité numérique par rapport aux fractions qu'elle ne contient que potentiellement. Le tout est *actuel*, si l'on parle d'un seul et même individu composé de parties distinctes en acte ; ex. : homme, ville, maison.

Le tout *actuel* se subdivise en tout *métaphysique, physique, moral* et *artificiel*. Le tout *métaphysique* est celui dont les parties ne sont distinctes que par une distinction de raison bien fondée dans la réalité ; c'est le cas de Dieu en qui les attributs ne sont que virtuellement distincts les uns des autres. Le tout *physique* est celui dont les parties sont réellement distinctes : ainsi le corps et l'âme par rapport à l'homme. Le tout *moral* est celui dont les parties sont des volontés concourant à un même but ; ex. : une armée. Le tout *artificiel* est celui dont les parties sont réunies par l'industrie de l'homme, telle est une montre.

Le tout *physique* enfin, dont les parties sont essentielles, comme l'âme et le corps par rapport à l'homme, s'appelle tout *essentiel* ; celui dont les parties ne sont pas parties essentielles, mais parties intégrantes, s'appelle tout *intégral* : ainsi les pieds et les mains dans le corps humain. Si les parties sont les puissances d'un même principe, comme les facultés de l'âme, on a le tout *potestatif* ; il est *accidentel*, si ses parties sont de simples accidents ; ainsi les hommes se partagent en races de couleurs différentes.

Comme la division n'est autre chose que le partage d'un tout en ses parties, elle est, comme le tout lui-même, *actuelle ou potentielle, méta-*

physique ou physique, essentielle, intégrale, potestative ou accidentelle.

140. Règles de la division. — Il y a trois règles logiques de la division : elle doit être *adéquate, immédiate* et avoir des *membres opposés les uns aux autres.*

1re *Règle.* — La division *doit être adéquate* ou *complète.* C'est-à-dire que l'énumération des parties composantes du tout doit être complète, de façon que la réunion de ces parties reproduise parfaitement le tout divisé.

Autrement la division ne serait pas le partage d'un tout en toutes ses parties ; tel serait le cas si l'on divisait la philosophie en Psychologie, Logique, Théodicée et Morale. — Ou bien un seul membre de la division pris à part pourrait être égal au tout divisé ; telle serait cette division : les animaux se divisent en sensibles et raisonnables.

2e *Règle.* — La *division doit être immédiate ou graduée.* Le tout doit être partagé d'abord en ses parties primaires ; celles-ci devront se subdiviser en parties secondaires, et ainsi de suite, en sorte qu'entre le tout divisé et ses membres on ne puisse intercaler aucune autre division.

Autrement le partage ne serait pas complet ; il y aurait confusion entre les parties divisées, et le but de la division, qui est la manifestation du tout par l'analyse de ses parties, ne pourrait être obtenu. Ainsi la substance ne peut être distribuée immédiatement en substance organique et inorganique : toute substance, en effet, est d'abord corporelle ou incorporelle (n. 30).

3e *Règle.* — *Les membres de la division doivent être opposés les uns aux autres.* Le premier ne doit donc pas renfermer le second, ni celui-ci le premier. On divise, en effet, le tout, afin que ses parties soient nettement distinguées et connues séparément. La terre ne saurait donc se diviser en Europe, Asie, Afrique, Amérique, Océanie et France.

141. Utilité de la division. — A. — La division et la subdivision des idées sont de la plus haute importance, soit pour rechercher ou pour démontrer la vérité, soit pour la graver dans la mémoire. — 1o *L'intellect,* en effet, ne peut saisir d'un seul coup d'œil toute la vérité : sa nature même l'oblige à n'examiner qu'un à un les différents aspects d'une même chose. — 2o A plus forte raison, *le raisonnement* ne saurait-il traiter

ni élucider, sans le secours de la division, les questions complexes et embrouillées. — 3° *La mémoire*, à son tour, est grandement aidée par une division nette et claire. En un mot, comme le dit Cicéron, « une division bien faite suffit souvent à rendre la question entière, claire et lumineuse ».

B. — *Dans la pratique*, on doit prendre garde de descendre, à force de subdivisions, à des particules trop petites de l'objet divisé. Car, selon le mot de Sénèque : « Il est aussi difficile de saisir les objets trop petits que les objets trop grands. ... Une subdivision excessive est aussi défectueuse que le manque de division. C'est tomber dans la confusion que de partager un objet jusqu'à le réduire en poussière. »

C'est pourquoi, il vaut mieux parfois ne pas commencer par une division dont les membres sont immédiats, si cela est nécessaire pour éviter de multiplier à l'excès les subdivisions. Ajoutons que, si la division est utile, voire parfois nécessaire, on ne doit pourtant pas s'en servir à tout propos et sans discernement.

CHAPITRE TROISIÈME

DE L'ARGUMENTATION.

Nous traiterons : 1° De l'argumentation *en général* ; 2° De l'Argumentation *Apodictique* ou démonstrative ; 3° De l'Argumentation *Dialectique* ou probable ; enfin 4° De la *Forme scolastique* de l'Argumentation.

ARTICLE I.

De l'Argumentation en général.

142. Natures et espèces d'argumentation. — A. — L'Argumentation est l'art de trouver et de mettre en œuvre les moyens termes des arguments qui arriveront à prouver l'existence de ce que l'on soutient. C'est donc la troisième manifestation du savoir et la plus importante, car la définition et la division des parties ne manifestant par elle-même que la possibilité de leur objet, il reste encore et surtout à faire la preuve de sa réalité et de son existence.

B. — On peut diviser l'argumentation au point de vue de sa force probante et au point de vue de sa forme.

1° Au premier point de vue, l'argumentation est *apodictique* et démonstrative, si elle prouve une vérité certaine, ou seulement *dialectique*, si elle ne prouve qu'une opinion plus ou moins probable.

Assurément la véritable preuve est celle qui démontre avec certitude ; mais dans les connaissances humaines, surtout dans les choses morales où la certitude absolue n'est pas toujours possible, il faut savoir se contenter souvent d'une opinion solidement fondée.

2° Au point de vue de la forme, on distingue l'argumentation *vulgaire, socratique* et *scolastique*.

L'argumentation *vulgaire*, ce sont ces discussions quotidiennes auxquelles les hommes se livrent entre eux. Elle n'est soumise à aucune règle, de part et d'autre elle se fait sans ordre et aussi le plus souvent sans utilité.

La joute ou induction *socratique procède par interrogations, et réfute l'adversaire par ses propres réponses.*

C'est ainsi que Socrate accusé d'athéisme par Miletus le réfute : « Réponds-nous, Miletus, y a-t-il un homme qui croie aux œuvres des démons sans croire aucunement aux démons eux-mêmes ? — Non. — Si donc je crois aux œuvres des démons, je dois absolument croire à l'existence des démons eux-mêmes ? — Oui, certes. — Or ne regardons-nous pas les démons comme des dieux ou des fils des dieux ? — Evidemment. — C'est donc se moquer que de dire que je ne crois pas à l'existence des dieux. »

L'argumentation syllogistique ou *scolastique* enfin *est celle qui procède par syllogismes, brièvement et en forme*. Elle a été jadis très en honneur, et elle est encore en usage dans les séminaires et les académies scolastiques (n. 155).

143. Arguments les plus employés dans la discussion.— Il y a six arguments qui viennent plus fréquemment à l'esprit, soit dans l'attaque de l'erreur, soit dans la défense de la vérité. C'est l'argument *par l'absurde*, l'argument *négatif*, l'argument *ad hominem*, l'*instance*, la *rétorsion* et l'*inversion* de l'argument.

1° L'argument *par l'absurde* démontre la vérité d'une proposition par l'absurdité qui découle de sa contradictoire. Si, par ex., on dit que l'homme n'est pas libre, je réponds aussitôt : L'homme n'est pas libre, mais celui qui n'est pas libre

ne saurait pécher : donc l'homme ne pèche pas ; — ce qui est absurde, c'est-à-dire manifestement faux.

2° L'argument *négatif* se rapproche du précédent. Il établit une vérité en montrant qu'il n'existe aucune raison en faveur de sa contradictoire. Si quelqu'un nie la création, on répond : c'est sans raison qu'on affirme l'impossibilité de la création, on peut donc aussi nier sans raison cette impossibilité : *quod gratis asseritur, gratis negatur.*

3° C'est faire un argument *ad hominem* ou *ex datis*, que de déduire une thèse de prémisses en soi fausses ou douteuses, mais malgré cela concédées par l'adversaire. Ainsi ferait, par ex., celui qui démontrerait les miracles de Jésus-Christ à des Mahométans d'après le témoignage du Coran.

4° C'est faire une *instance*, que de nier la conclusion d'un adversaire en apportant une expérience contraire à cette conclusion, ou un cas particulier, où elle ne se vérifie pas.

5° On fait une *rétorsion*, quand on établit sur le principe même de l'objection, une conclusion contraire à celle de l'adversaire, ou bien quand, pour montrer le vice de forme de son argument, on lui oppose un autre argument de même forme, où le vice est manifeste. Voici un exemple de rétorsion :

Soit cette objection vulgaire contre la science de Dieu : Dieu prévoit que je serai sauvé ou que je ne le serai pas. Dans le premier cas, quelles que soient les fautes que je puisse commettre, je serai infailliblement sauvé ; je n'ai donc pas à m'occuper de mon salut. Dans le second, quoi que je fasse, jamais je n'arriverai à me sauver, je n'ai donc pas davantage à m'occuper de mon salut.

Contre un pareil argument on peut user de la rétorsion suivante : Dieu prévoit que je mourrai de faim, oui ou non ; dans le premier cas, j'ai beau manger, je mourrai de faim ; donc inutile de manger. Dans le second, même sans manger, je ne mourrai pas de faim ; donc inutile encore de manger.

6° Enfin, *par l'inversion* de l'argument, *on tire la preuve de sa thèse du moyen terme même apporté pour la réfuter.* « Il n'est pas bon, dit Jésus-Christ, de prendre le pain des petits enfants pour le donner aux chiens. » — « Oui, Seigneur, répond la Chananéenne, mais les petits chiens mangent aussi les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. »

144. Règles pour trouver les moyens termes ou médiums. 1re *Règle. — Si l'on veut trouver un moyen terme pour dé-*

montrer une assertion quelconque, il faut mûrement peser le motif ou les raisons qui la rendent vraie ou fausse. Si, par ex., on veut prouver cette thèse : la philosophie est utile, il faut se dire : pourquoi la philosophie est-elle utile ? On répondra immédiatement : Parce qu'elle découvre les causes suprêmes des choses ; — voilà le moyen terme cherché.

2e *Règle. — Si l'on compare le médium trouvé avec l'attribut de la thèse à établir, on a la majeure du syllogisme, et avec son sujet, on a la mineure ; la conclusion sera la thèse même.* Ex. :

Ce qui découvre les causes suprêmes des choses est utile ;
Or la philosophie découvre les causes suprêmes des choses ;
Donc la philosophie est utile.

3e *Règle. — Si la thèse à prouver est affirmative, on doit trouver des moyens termes auxquels convienne l'attribut de la conclusion et qui conviennent eux-mêmes au sujet de cette même conclusion ;* c'est le cas de l'exemple cité plus haut. *Si, au contraire, la thèse est négative, il faut chercher un médium qui, convenant à un seul des termes, ne convienne pas à l'autre.* Ex. : Une terminologie inusitée, d'une part, n'est pas au nombre des choses utiles ; et, d'autre part, on dit qu'elle convient à la philosophie scolastique. De là le syllogisme suivant :

Une terminologie inusitée n'est pas utile ;
Or la philosophie scolastique est une terminologie inusitée ;
Donc elle n'est pas utile.

4e *Règle. — Ce n'est pas un médium seulement, mais une foule de médiums de démonstration qu'on trouvera facilement et avec grand fruit, en recherchant les différentes causes* du sujet et de l'attribut, leurs genres et espèces, leurs cinq prédicables ; les prédicaments qui les renferment ; en parcourant les lieux dialectiques, qui sont une source féconde d'arguments ; en comparant enfin le sujet et l'attribut avec les autres objets de la philosophie, avec ce que nous avons entendu dire, ce que nous avons lu ou expérimenté, etc.

ARTICLE II.

De l'Argumentation Apodictique [1].

145. Sa définition ; ses quatre éléments. — L'argumenta-

1. Fonsegrive, *Log.*, leç. 8e. — *Logique de Port-Royal*, 4e part., ch. VIII. — Rabier, *Log.*, ch. XVI.

tion *apodictique*, comme l'indique son étymologie grecque, ἀποδεικτικός (démonstratif), est l'art de trouver et de développer des arguments probants qui puissent démontrer une thèse avec certitude. Démonstration proprement dite ou démonstration apodictique, c'est tout un par conséquent.

Mais pour aboutir à une conclusion certaine, il faut partir de principes certains, c'est-à-dire évidents par eux-mêmes ou déjà démontrés. Ainsi je ne puis partir du principe : *Dieu existe*, que si cette vérité est déjà prouvée et reconnue par ceux qui discutent. Il faut en outre suivre une marche logique et progressive où l'on distingue quatre éléments essentiels : 1° une *thèse* à poser préalablement, et que l'on doit retrouver identique dans la conclusion ; 2° un *principe* certain d'où l'on part ; 3° une série de *moyens termes* rigoureusement enchaînés ; enfin 4° la *conclusion* où l'on aboutit. Nous allons parcourir ces quatre étapes de la démonstration.

146. La thèse et la conclusion de la démonstration. — A. — La vérité dont on entreprend la démonstration s'appelle *proposition, thèse, question, position, théorème ou problème*, jusqu'à la fin de l'argumentation. Ex. : Dieu existe par lui-même. — Or il faut qu'une thèse ait deux qualités :

a) *Dans son expression*, elle doit énoncer tout ce qui est à prouver et rien que cela, c'est-à-dire avant tout le sujet et l'attribut, qu'il faut *définir*, et au besoin *diviser* par parties. Ainsi, dans l'exemple cité, on doit dire ce qu'est le sujet de la proposition, ce qu'est l'attribut et dans quel sens on doit le rapporter au sujet ; ex. : *Dieu*, c.-à-d. la cause première ; *existe par lui-même*, c.-à-d. n'a besoin pour exister d'aucune cause. Ce sont là des *notions préliminaires* absolument nécessaires.

b) *En elle-même*, la thèse à démontrer ne doit être ni évidente, ni indémontrable, autrement toute démonstration deviendrait inutile ou impossible. Telles seraient les propositions comme celles-ci : la terre existe ; il y a des habitants dans les astres.

B. — Quand l'argumentation est finie, la thèse s'appelle *conclusion*. La conclusion n'est autre chose que la thèse contenue dans les prémisses certaines et logiquement déduite de ces prémisses. Elle emprunte donc sa force à ces prémisses et elle participe à leur nature. Ainsi :

a) Dans tout syllogisme dont la majeure est un axiome proprement dit, ou une vérité *a priori*, et la mineure une vérité de fait, on a toujours une conclusion absolument vraie. Tel est le cas de l'exemple suivant : il n'y a pas d'effet sans cause ; or le monde est un effet ; donc le monde a une cause.

b) Dans tout syllogisme dont la majeure est une vérité d'expérience et la mineure une proposition particulière, la conclusion n'est ni nécessairement, ni métaphysiquement vraie. Ex. : Un mort ne ressuscite pas ; or Lazare est mort ; donc Lazare ne ressuscite pas.

L'argument sera donc métaphysiquement, physiquement, ou moralement, absolument ou hypothétiquement vrai, selon la nature des prémisses (n. 78).

147. Le principe et le médium de la démonstration. — A. — Le principe de la démonstration est cette *proposition majeure sur laquelle s'appuie la conclusion comme sur un fondement*. Ce fondement, toutefois, peut n'être que le fondement médiat, car lui-même peut s'appuyer sur d'autres principes, soit communs, soit propres à la question. C'est pourquoi les principes *les plus universels* de démonstration, dont procède, au moins d'une manière éloignée et médiate, toute démonstration, sont nommés *vérités premières*, comme celle-ci par ex. : une même chose ne peut à la fois être et n'être pas... et autres semblables (n. 116). — Les deux prémisses dont découle immédiatement la conclusion, en sont les principes prochains.

B. — Le médium de la démonstration est la *proposition mineure qui fait voir la conclusion comme contenue dans le principe*. C'est avec raison qu'on l'appelle *médium* ou *moyen* ; grâce à elle, en effet, nous démontrons que l'attribut de la majeure et partant de la conclusion contient le sujet de cette même conclusion.

Or tout le *rôle* du médium est de nous conduire à la connaissance *du pourquoi ou de la cause prochaine et nécessaire de ce qui est à prouver*. Il doit nous en donner la *cause*, puisque la démonstration engendre la science, c'est-à-dire la connaissance d'une chose par ses causes. La cause, en effet, *est ce qui* explique ou *fait savoir* ; or la démonstration étant un

syllogisme « qui *fait savoir* », il résulte que le *médium de la démonstration est une cause.*

Mais pour cela, il doit fournir la cause *prochaine*, c'est-à-dire celle qui est liée immédiatement avec le sujet et l'attribut de la conclusion ; autrement la conclusion ne découlerait pas évidemment des prémisses qui devraient à leur tour être elles-mêmes prouvées.

Bien plus, cette cause devra être *nécessaire*, d'une nécessité métaphysique, physique ou morale, pour que la conclusion soit pareillement nécessaire, soit métaphysiquement, soit physiquement, soit moralement. Voici un exemple de la première espèce :

Thèse : L'âme est immortelle.

Plan de la Démonstration
- L'esprit est immortel (*principe à prouver*) ;
- Or l'âme est esprit (*médium à prouver*) ;
- Donc l'âme est immortelle (*conclusion*).

148. Espèces de démonstrations. — Voici les principales :

1° Au point de vue *du procédé*, la démonstration est *a priori* ou *a posteriori*, selon que l'on va de la cause à l'effet, de l'universel au particulier ; ou qu'on remonte au contraire de l'effet à la cause, du particulier à l'universel. Ex. : celui qui prouve l'*existence de l'ordre* dans l'Univers par la *sagesse* de Dieu procède *a priori* ; celui qui démontre la *sagesse de Dieu* par l'*ordre du monde* argumente *a posteriori*.

2° La démonstration *circulaire ou régressive unit l'un et l'autre de ces deux procédés*, mais en sens inverse. La raison humaine, après être remontée des effets à la cause des créatures, à Dieu, par exemple, redescend de la cause aux effets. Ce procédé est des plus utiles à la connaissance pleine et entière des choses et de leurs relations.

3° Au point de vue *du mode*, la démonstration peut *être directe ou indirecte*. La démonstration *directe* est celle qui prouve, d'après des principes certains et positifs, l'existence ou la non-existence d'une chose. La démonstration *indirecte*, dite aussi *réduction à l'absurde et à l'impossible*, est celle dont la conclusion est tirée de la fausseté de l'opinion adverse ; ex. : *la spiritualité de l'âme* est prouvée *directement* par la nature de *la pensée* et de *la volition* ; — *indirectement* par la fausseté intrinsèque ou par *les conséquences du matérialisme.*

149. Scolie. — La plupart des scolastiques ramènent toute démonstration à la démonstration « *propter quid* » ou « *quia* ». — La démonstration « *propter quid* » répond à la question : « *quelle est la nature d'une chose ?* » et lui assigne sa cause *propre, prochaine et adéquate*. Nous prouvons ainsi que l'âme est *immortelle* par sa *spiritualité*. — La démonstration *quia* répond à la question : « *la chose existe-t-elle ?* » et prouve l'*existence* de la chose, non par ses causes constitutives, mais par ses causes extérieures ou ses effets. Ainsi on prouve que Dieu existe, parce que le monde existe. — La démonstration *propter quid* donne donc une connaissance *intrinsèque* de la chose ou *la science proprement dite* ; tandis que la démonstration *quia* ne donne qu'une connaissance *extrinsèque, une science vulgaire*.

ARTICLE III.

De l'Argumentation Dialectique [1].

Nous traiterons en deux paragraphes : 1° De l'argumentation probable *en général* ; 2° De l'*analogie* et de l'*hypothèse*, qui en sont les deux principales espèces.

§ I. — *De la Dialectique en général.*

150. Définition de l'argumentation dialectique. — La dialectique, avons-nous dit (n. 19), est, comme le mot l'indique, et selon la définition d'Aristote, *l'art d'enseigner des choses probables*. En ce sens, l'argumentation probable ou syllogisme dialectique est *une argumentation où la conclusion découle d'une ou de deux prémisses probables*.

1. — La *prémisse* ou proposition probable est celle qui est fondée sur des raisons sérieuses sans être absolument convaincantes, et qui paraît vraisemblable à tout le monde ou à la plupart des gens, ou du moins aux plus sages ; ex. : La flatterie se fait des amis.

2. — La *conclusion* qui en découle n'est également que probable. Si par l'argumentation probable, en effet, on n'acquiert point la science, du moins a-t-on une croyance fondée, une opinion, une probabilité. On n'a pas la science, car en vertu des règles du syllogisme : « pejorem sequitur semper conclusio partem », la conclusion suit toujours la plus faible ; or dans le syllogisme dialectique, une au moins des prémisses

1. Aristote, I *Top.*, VIII. — Bossuet, *Log.*, L. III, ch. XVII.

est probable ; la conclusion qui suivra ne sera donc que probable. Elle n'est pourtant pas à dédaigner, car une *croyance*, une opinion, c'est un pas vers la vérité, d'autant plus grand que la probabilité des propositions d'où elle découle est elle-même plus grande.

151. Utilité de l'argumentation dialectique. — L'argumentation dialectique, pourvu qu'on en fasse un usage prudent et modéré, a une triple utilité :

1° L'esprit acquiert beaucoup de *finesse* dans la discussion de ces questions probables, librement agitées entre les philosophes : ce n'est pas le dogme, en effet, mais une simple opinion qui d'ordinaire soulève les plus vives discussions.

2° Elle sert beaucoup à l'*avancement* des sciences. La question principale une fois résolue, la dialectique discute les questions secondaires, essaye de déduire des corollaires. Ainsi, l'existence de la création une fois bien établie, la dialectique recherche si elle aurait pu avoir lieu de toute éternité, *ab æterno*. De plus, il arrive souvent que des questions longtemps débattues dans les écoles finissent par être résolues ou du moins par devenir plus probables. De même, pour ce qui est des questions de foi ; il arrive que des opinions, libres tout d'abord, finissent par être définies dans la suite.

3° Dans la *pratique* de la vie on n'use le plus souvent que de l'argumentation probable. « Ce genre d'arguments, dit Bossuet, est le plus fréquent dans la vie, car les pures démonstrations ne regardent que les sciences. L'argument vraisemblable ou conjectural est celui qui décide les affaires, qui préside pour ainsi parler à toutes les délibérations. » C'est pourquoi l'argumentation probable, bien qu'elle n'exclue jamais absolument le doute, est pourtant prise comme règle ordinaire de la vie, selon le mot de Socrate : « Cela n'est pas certain, mais je le suivrai jusqu'à ce qu'on m'ait montré quelque chose de meilleur. »

152. Quels sont les questions et les lieux dialectiques ? — A. — Une *question dialectique est celle qui doit être résolue par des arguments probables*. Les questions dialectiques généralement traitées se ramènent à quatre : en effet, nous nous demandons quatre choses en présence d'un objet : s'il est, c'est-à-dire *son existence* ; ce qu'il est, ou *son essence* ; comment il est, ou *sa qualité* ; où il va et d'où il vient, c.-à-d. *sa fin* et *son origine*.

B. — *Les lieux dialectiques sont les sources d'où se tire le plus habituellement l'argument probable*. Ces lieux sont innombrables ; sans parler,

en effet, de l'enthymème et de l'épichérème dont se sert Aristote dans l'argumentation probable, les philosophes et les rhéteurs qui ont parlé des *topiques* en énumèrent un grand nombre. Les uns en donnent dix, d'autres douze, d'autres davantage. Cicéron veut qu'on tire des arguments de la définition, de la division, du genre, des contraires, des causes, etc... Ajoutez-y les *propositions générales que tout le monde accepte, et qu'on nomme maximes* : chacune d'elles est une source abondante de propositions, qui peuvent servir de principes d'argumentation.

Il n'est pas nécessaire de parler ici de tous ; il suffira de traiter des trois principaux. Une chose peut paraître probable parce qu'elle ressemble à *une chose analogue,* ou que, grâce à *une hypothèse*, elle rend raison des faits bien constatés, ou qu'enfin elle est conforme au témoignage de beaucoup d'hommes, surtout de ceux qui sont versés dans la question. Il y a donc trois lieux dialectiques : l'*analogie*, l'*hypothèse* et l'*autorité du témoignage*. Nous parlerons plus loin du témoignage (n. 232) : traitons ici des deux autres.

§ II. — *De l'Analogie et de l'Hypothèse* [1].

153. Courte théorie de l'analogie. — 1° *Notion.* — L'analogie est une argumentation dans laquelle on déduit la convenance d'un *attribut* pour un *sujet* de sa convenance avec un sujet semblable ; ex. : nous constatons que l'animal pousse des cris plaintifs, lorsqu'on le frappe, comme l'enfant, et de là nous inférons qu'il est capable comme lui d'éprouver de la douleur, et qu'il a la vie sensitive.

2° *Fondement.* — Elle s'appuie sur la ressemblance indiquée, mais en dernière analyse sur ces principes : *Des choses semblables produisent des effets semblables ; Des choses semblables sont gouvernées par des lois semblables,* etc.

3° *Utilité.* — L'analogie est donc une *induction incomplète*, et comme telle ne saurait donner la *certitude absolue.* Elle a pourtant une utilité très réelle, surtout dans les sciences naturelles, où parfois elle confère le maximum de probabilité, voire même une certitude morale, si la ressemblance est parfaite.

4° *Règles.* — Toutefois, la *valeur de l'analogie est proportionnée aux degrés de ressemblance* que l'on a constatés. Il ne faut donc ni trop la restreindre, ni trop l'étendre ; ainsi il ne

1. E. Naville, *La Logique de l'Hypothèse.* — Boirac, *Cours de Phil.*, p. 250 et 256. — Rabier, *Log.*, chap. XII et XIV. — Fonsegrive, *Log.*, leç. 13e, n° VII ; leç. 14, n° XI.

faut ni refuser la sensibilité à l'animal, parce qu'il diffère de l'homme, ni lui accorder l'intelligence, parce qu'il a quelque ressemblance avec lui.

154. Courte théorie de l'hypothèse. — 1° *Notion.* — *L'hypothèse ou supposition est une proposition dont la vérité n'est pas encore démontrée, mais que l'on considère comme vraie, parce qu'elle explique facilement une série de faits bien constatés.* Une argumentation, dont une prémisse est hypothétique, se formule ainsi : *si cette cause existait, elle produirait tels effets ; or ces effets sont produits ; donc cette cause existe.*

2° *Fondement.* — L'hypothèse s'appuie sur ce principe : *Rien n'existe sans raison suffisante.* Et, comme ce principe lui-même, elle devient certaine, passant à l'état de thèse, quand il est clair que cette hypothèse est la seule à donner une raison suffisante des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer.

3° *Utilité.* — Aussi cette argumentation est-elle très utile soit au *commencement*, soit à *la fin* des recherches, dans l'étude d'un phénomène. 1° Au *commencement*, elle provoque l'esprit à faire de nouvelles recherches. 2° A *la fin*, l'hypothèse supplée à la certitude, qui bien souvent fera toujours défaut. Il faut toutefois éviter avec soin de prendre, comme font des modernes, une simple hypothèse pour un *système certain*, voire pour la *science* elle-même.

4° *Règles.* — Voilà pourquoi l'hypothèse doit se conformer aux règles suivantes, sous peine de devenir dangereuse.

1re Règle. — *Elle ne doit renfermer rien d'impossible*, car une absurdité ne saurait être cause.

2e Règle. — *Elle ne doit pas contredire des principes par ailleurs certains*, car une vérité ne saurait jamais contredire une autre vérité.

3e Règle. — *Elle doit expliquer tous les phénomènes dont il s'agit.* Autrement elle serait inutile ou insuffisante.

ARTICLE IV.

De l'Argumentation scolastique.

155. Définition et utilité de l'argumentation scolastique. L'*argumentation* scolastique, appelée aussi *circulus*, est

une discussion dans laquelle *deux élèves luttent entre eux ; l'un a accepté le rôle d'attaquer, l'autre celui de défendre une thèse.* Celui qui défend est appelé *thésiste* ou *répondant* ; celui qui attaque est appelé *argumentateur.*

Cet exercice, qui a lieu deux ou trois fois la semaine à Rome, est très propre à aiguiser l'esprit, et à donner l'intelligence des difficultés d'une question. Mais il y a quatre choses à observer pour empêcher la discussion de tourner en vain amusement et en perte de temps.

1° *La thèse établie par le professeur* doit être *importante*, si l'on veut tirer de son éclaircissement quelque utilité.

2° Les champions doivent entrer en discussion non par *amour de la dispute*, ni pour la puérile *vanité de triompher de l'adversaire*, mais par *amour de la vérité et dans l'intérêt commun.*

3° L'*argumentateur* doit éviter de tromper son adversaire par des *sophismes* captieux, des plaisanteries et des subtilités de langage.

4° Aucun n'a le droit *de sortir des limites* de la question ; le professeur doit les avertir, s'il est besoin, de revenir au sujet.

Comme il y a deux argumentations, l'*une solennelle*, l'autre *non solennelle*, nous allons en résumer les règles.

156. Règles à observer par l'argumentateur. — En France, selon l'usage ordinaire, l'élève qui a accepté le rôle d'attaquant doit observer ce qui suit.

1re *Règle.* — Il commence par demander en ces termes au président et aux assistants la permission d'attaquer la thèse : *Si prius jusserit reverendissimus Superior, vel illustrissimus ac reverendissimus Præsul* (s'il y a un Evêque) *et benigne annuerint sapientissimi magistri, faveritque ornatissima astantium corona, argumentabor, dilectissime condiscipule, contra unam e thesibus tuis sic positam* (ici on énonce la thèse qui doit être attaquée) ; *ego vero contra contendo...* (ici on énonce la proposition qui contredit la thèse attaquée) : *unde mihi videtur minus recte positam esse tuam thesim ac proinde reformandam.*

2e *Règle.* — Pendant que le répondant prouve la thèse attaquée, l'argumentateur reste assis. Ensuite il se lève, expose sa difficulté d'abord d'une façon assez large, *oratorio modo*, puis il la ramène à la forme syllogistique, en disant : *Unde sic brevius et in forma.*

3e *Règle.* — Quand l'adversaire a nié ou distingué une proposition, celui qui a proposé l'argument s'efforce de la démontrer. Mais de peur

qu'il ne passe à un autre *medium* et puisse ainsi sortir de la question, il doit dire avant chaque nouvel argument : *Probo majorem* (ou *minorem*) *a te negatam, scilicet* (ici il répète la proposition) ; ou si la proposition a été distinguée, il dit : *Probo majorem* (ou *minorem*) *in sensu distinctionis tuæ scilicet* (ici il répète la proposition dans le sens où elle a été distinguée).

157. Règles à observer par le répondant. — Le répondant doit observer les règles suivantes :

1re *Règle.* — Tant qu'on attaque la thèse, selon la manière que nous avons exposée, le thésiste doit rester assis, puis se levant il commence ainsi : *Argumentatur dilectissimus condiscipulus contra unam e thesibus meis sic positam...* (ici il énonce la thèse) *ille vero contra contendit* (il répète la proposition de l'adversaire) : *unde illi videtur minus recte positam esse meam thesim.*

Alors de nouveau il répète l'attaque, non pas comme la première fois en se servant de la troisième personne, mais il s'adresse à son adversaire en employant la seconde personne : *Sic argumentaris dilectissime condiscipule* (il répète la proposition contraire à sa thèse).

Et immédiatement après avoir nié cette assertion en ces termes : *Nego antecedens*, il donne les preuves de sa thèse.

2e *Règle.* — Chaque fois que l'adversaire propose un nouvel argument, il doit répondre : *Sic argumentatur dilectissimus condiscipulus* et ici il énonce en entier l'argument proposé. Puis il reprend à la seconde personne : *Sic argumentaris dilectissime discipule*, et répète l'argument dans les mêmes termes en portant un jugement sur chacune des propositions. Or toute proposition peut être : 1° ou certaine, 2° ou douteuse ou n'ayant nullement trait à la question ; 3° fausse ; 4° enfin ambiguë, c'est-à-dire ayant deux ou plusieurs sens. Dans le premier cas on la doit *concéder* ; on peut dire *transeat* dans le second ; il faut la *nier* dans le troisième ; dans le quatrième il y a place pour une *distinction.*

3e *Règle.* — Quand on a nié une proposition, il faut donner la raison de sa négation, surtout si l'adversaire le demande. On doit, au moins autant que faire se peut, éviter de nier les *majeures*, cela paraît être, en effet, quelque peu humiliant pour l'argumentateur. Si pourtant la nécessité nous y contraint parfois, on doit en demander pardon en ces termes : *Nego majorem, salva amicitia* ; ou si l'argumentateur est le plus digne : *salva reverentia.*

4e *Règle.* — Parfois dans la réponse, il y a lieu d'user de *rétorsion.* Mais comme, selon le proverbe, « rétorquer n'est pas répondre », on doit, malgré la rétorsion, réfuter l'argument d'une manière directe.

Toutes ces règles sont exprimées dans le vers suivant :

Divide, defini, concede, negato, probato ;
Divisez, définissez, concédez, niez, prouvez.

158. Règle de l'argumentation non solennelle. — Dans l'argumentation *non solennelle*, dans une classe, par ex., l'argumentateur, après avoir déterminé le sens de la question, propose *immédiatement* sa difficulté dans un syllogisme des plus simples. Le défendant lui répond : *Sic argumentaris, dilectissime condiscipule* ou *sapientissime magister*, ou *reverendissime superior*, ou *Domine*.

Pour le reste, il en est comme de l'argumentation solennelle.

C'est particulièrement dans ce genre de discussion que le professeur doit consulter l'intérêt de tous et non pas seulement des deux argumentateurs. Aussi devra-t-il veiller à ce que chaque élève soit en mesure d'attaquer et de défendre la thèse ; il pourrait encore désigner à l'avance l'argumentateur, laissant à tous les autres le soin de répondre comme ils l'entendront.

159. Principales distinctions consacrées par l'usage — Voici des exemples de distinctions employées le plus souvent.

1° On peut affirmer du particulier tout ce qu'on affirme de l'universel distributif, je le *concède ;* tout ce qu'on dit de l'universel collectif, *je le nie* (n. 97).

2° Le médecin chante, en tant qu'homme (materialiter), *je le conc.*, en tant que médecin (formaliter), *je le nie* (n. 32).

3° Les mots de *substance et accident* regardent la Logique et l'Ontologie ; *je dist.* : regardent la logique en tant que *prédicables*, comme êtres de raison, *je le conc.* ; regardent l'Ontologie en tant que *prédicaments*, comme êtres réels, *je le conc.* ; autrement *je le nie* (n. 106).

4° Les mots de substance, cause... sont applicables à Dieu et à l'homme, dans un sens *analogique*, je le conc. ; d'une manière *univoque*, je le nie (n. 35).

5° Les opérations de l'intellect sont objet de la Logique ; *je dist.*, en tant qu'elles s'opèrent par l'intellect, *je le nie* ; en tant qu'une fois produites elles sont coordonnées entre elles, *je le conc.* (n. 12).

6° Rien ne vient de rien : *si aucune cause* n'intervient, *je le conc.* ; si aucune *matière* n'intervient, je distingue de nouveau : par la seule vertu d'une cause *finie*, je le conc. ; par la vertu d'une cause *infinie*, je le nie.

7° L'universel existe dans les choses : l'universel *réflexe*, je le nie ; l'*universel direct*, je distingue de nouveau : il existe dans les choses de la *même manière* que *dans l'intellect*, je le nie ; d'une *autre manière*, je le conc. (n. 221).

Remarque. — On trouvera dans le *Præludium philosophicum* un exemple développé d'argumentation, qui démontre en même temps la nature, l'utilité et les règles de l'argumentation scolastique.

CHAPITRE QUATRIÈME

DE LA SOPHISTIQUE.

La question sera double : 1° *Exposé de la Sophistique* ; 2° *Réfutation de la Sophistique.*

ARTICLE I.

Exposé de la Sophistique[1].

160. Nature et phases de la sophistique. — A. — *La sophistique* est la manifestation trompeuse d'une fausse science. Le sophiste est un homme qui tire vanité ou profit d'une science purement apparente, ou qui, sous le nom de vérité, enseigne l'erreur. Jadis, en Grèce, le nom de sophiste désignait les gens qui cultivaient la sagesse (σοφια) ; mais Protagoras appliqua ce nom à la tromperie des mots, aux équivoques et aux vaines subtilités du langage ; aussi l'usage a-t-il prévalu depuis de regarder comme sophistes les gens qui usent d'arguments vains et trompeurs.

B. — Jamais certes, dans le cours des temps, ces faux savants n'ont manqué ; mais on en a compté principalement deux *sectes* : l'une chez les anciens, eut pour pères Protagoras et Gorgias ; l'autre chez les modernes, la secte des Philosophes, eut pour fauteurs Bayle et Voltaire, et, après eux, Hegel, Renan, Schérer et leurs nombreux disciples.

Les chefs de ces deux sectes sont d'accord sur bien des points : mêmes principes, mêmes thèses et conséquences identiques. Dieu nous donne un nouveau Socrate pour les flageller dans ses discours ! Platon et Aristote, S. Thomas et récemment le P. Gratry ont merveilleusement accompli cette tâche contre les « *bateleurs de la pensée* ».

161. Définition du sophisme : ses espèces. — A. — Le sophisme (σόφισμα, artifice, astuce) se définit : un *raisonnement vicieux constitué de telle façon que le faux s'y cache sous les apparences du vrai.*

Or, un syllogisme peut être faux de deux manières : ou bien

1. Aristote, *De Soph. Elench.*, c. I, IV, V. — Schérer, *Hégel et l'Hégélianisme*, 1862. — Gratry, *Les Sophistes et la critique.* — Rabier, *Logique*, chap. XVIII. Appendice. — Fonsegrive, *Logique*, leç. 18e. — Boirac, *Cours de philosophie*, p. 288-292.

les prémisses sont fausses, et partant le syllogisme pèche par défaut de *matière* ; ou bien la conclusion ne ressort pas des prémisses, et partant le syllogisme pèche par défaut de *forme* : dans ce dernier cas, on a ce que les scolastiques nomment un *paralogisme* (παραλογίζομαι, je raisonne à côté ou en dehors).

D'après quelques modernes, le syllogisme qui pèche par défaut de matière est un paralogisme ; celui qui pèche par défaut de *forme* est le sophisme *proprement dit*.— D'autres appellent indifféremment paralogisme ou sophisme tout argument vicieux.

B. — On peut ramener les sophismes à deux classes : aux sophismes de mots, et aux sophismes en dehors des mots.

Le sophisme de mots provient *de l'abus d'un mot* : il se produit quand un mot, qui a deux significations, est pris pour désigner une seule et même chose. Le mot *chien*, par ex., peut désigner *un animal domestique* ou *une constellation*.

Le sophisme en dehors des mots (ou sophisme de pensée) provient *des choses elles-mêmes*, c.-à-d. de choses qui, semblables ou dissemblables à un certain point de vue, y sont prises comme totalement semblables ou dissemblables. Tel serait le cas si l'on disait : *l'animal est bipède* ; or le bœuf est animal ; donc le bœuf est *bipède*. Dans ce sophisme, la qualité de bipède, qui n'est qu'accidentelle chez l'animal, est prise comme *essentielle*.

162. Espèces de sophismes de mots. — Aristote en compte cinq : *l'homonymie* ou équivoque, *l'amphibologie, le sophisme du sens composé et celui du sens divisé, de l'accent et de la figure*.

L'homonymie (ὁμοῖον ὄνομα, nom semblable) est une erreur provenant des différents sens *d'un nom* ; ex. : *le chien aboie* ; or *le Chien* est une *constellation* ; donc une *constellation aboie*. — Pareillement il y a équivoque (*æqua vox*, mot semblable) si un mot qui a plusieurs sens est pris dans un même sens. Ainsi les hérétiques, prenant dans un sens équivoque le mot *génération*, attaquaient ainsi la Divinité du Verbe : *ce qui est engendré a un commencement ; or le Verbe est engendré ;* donc *le Verbe a un commencement*.

Il y a *amphibologie*, quand plusieurs propositions sont réunies de façon à produire un sens ambigu. Telle cette phrase de la Pythie répondant à Pyrrhus, qui lui demandait s'il bat-

trait les Romains : *Aio te, Æcida, Romanos vincere posse*, qu'on peut traduire indifféremment : les Romains peuvent te vaincre, ou tu peux vaincre les Romains.

Le sophisme du *sens composé* consiste à entendre, dans un sens simultané, ce qui n'est vrai que dans un sens successif ou pris séparément ; celui du *sens divisé*, au contraire, consiste à prendre pour vrais séparément, des termes qui ne le sont qu'après leur réunion.

Exemple. — Pris successivement, les mots suivants de l'Evangile sont vrais : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent » ; c'est-à-dire, ceux qui tout à l'heure étaient aveugles, boiteux, lépreux, sourds, morts, maintenant voient, marchent, sont purifiés, entendent, ressuscitent. — Les paroles suivantes de Jésus-Christ, au contraire, ne sont vraies que dans un sens composé, en les entendant des douze apôtres : « Allez dans tout le monde, prêchez l'Evangile à toute créature. » Il en est ainsi de beaucoup de phrases de la Sainte Ecriture où les incrédules jouent sur les mots.

Il y a défaut d'*accent* (défaut très commun en latin et en grec), quand un mot prend divers sens selon l'accent dont il est affecté ; ex. : *occîdit* et *occidit* et *lepôres* et *lepores*.

Il y a *sophisme de figure*, si un mot qu'on doit prendre dans son sens figuré est pris dans son sens littéral ; ex. : La campagne est riante ; donc elle est animée.

N'insistons pas sur ces derniers sophismes, inutiles à mentionner aujourd'hui, où ils ne servent plus que pour les jeux de mots.

163. Espèces de sophismes en dehors des mots. — Aristote en compte sept : *le sophisme de l'accident, le passage de l'absolu au relatif, l'ignorance de la question, la fausse conséquence, la pétition de principe, l'ignorance de la cause, et l'interrogation captieuse.*

1. — Par sophisme de *l'accident (fallacia accidentis)*, Aristote entend un argument dans lequel on attribue comme essentiel aux individus d'une espèce des propriétés qui n'appartiennent à cette espèce qu'accidentellement ; ex. : *l'homme court ;* or Socrate est homme ; donc Socrate *court*.

2. — Le *passage du relatif à l'absolu (a dicto secundum quid ad dictum simpliciter)* a lieu quand on donne à un sujet dans toute son extension un attribut, qui ne lui convient que

dans une partie seulement de son extension ; ex. : Il n'est pas nuisible de manger de la viande le dimanche ; il n'est donc pas nuisible d'en manger les autres jours, par ex., le vendredi, où l'usage de la viande est prohibé.

3. — L'*ignorance de la question (ignorantia elenchi)* est un sophisme où l'on cherche à démontrer autre chose que ce qui est à prouver. La plupart des sophismes « en dehors des mots » se ramènent à l'ignorance de la question.

On tombe, la plupart du temps, dans ce genre de sophisme, soit que les contradicteurs ne s'entendent point, ou que l'un d'eux détourne habilement les assertions de l'autre de leur véritable signification. Il ne manque pas de sophistes qui, par ex., ne savent pas un mot de religion ou qui ont l'impudence d'attribuer aux mystères et aux définitions de l'Eglise un sens inacceptable, pour les réfuter plus aisément. Ainsi, au dire de plusieurs, l'Eglise enseignerait qu'il y a à la fois trois dieux et un seul Dieu, — qu'il faut rendre aux images le culte d'adoration, — que le souverain Pontife est impeccable, — qu'on est obligé de faire un acte de foi sur les révélations privées, et tous les miracles qui s'accomplissent à notre époque : autant d'ignorances de la question.

4. — La *fausse conséquence* est un sophisme qu'on commet facilement dans les syllogismes conditionnels, et qui consiste à tirer l'antécédent du conséquent, ou la négation du conséquent de la négation de l'antécédent ; ex. : si Pierre parle, il est vivant ; mais il ne parle pas ; donc il n'est pas vivant (n. 125-128).

5. — L'*interrogation captieuse (sophisma plurium interrogationum)* consiste à poser une ou plusieurs demandes de façon que le répondant, qu'il dise oui ou qu'il dise non, soit toujours convaincu d'erreur ; ex. : « Vous avez bien ce que vous n'avez pas perdu ? — Certainement. — Vous n'avez pas perdu cent francs ? — Non. — Donc vous les avez. »

6. — La *pétition de principe* est un sophisme dans lequel on prend comme principe de raisonnement ce qui est en question ; ex. : la matière est incréée : donc la création est inutile. — A la pétition de principe se ramène le *cercle vicieux*, qui consiste à prouver une chose par une autre et celle-ci par la première, *a* par *b*, et *b* par *a*. On tourne dans un cercle, par ex., quand on veut prouver la sagesse de Dieu par l'ordre du monde et l'ordre du monde par la sagesse de Dieu.

7. — L'*ignorance de la cause* (*non causa pro causa*) est le sophisme de ceux qui confondent l'antécédent avec la cause : *post hoc. ergo propter hoc* ; ou qui prennent pour cause d'une chose ce qui n'en est pas vraiment la cause. Ainsi raisonnent plus d'une fois les adversaires de la religion chrétienne : parmi les chrétiens, disent-ils, il y a des voleurs, des criminels : donc la religion chrétienne est une source d'iniquités.

ARTICLE II.

Réfutation de la Sophistique.

164. Comment réfuter les sophismes ? — A. — Considéré en *général*, le sophisme pèche par défaut de *matière* ou par défaut de *forme*, nous l'avons montré. Dans le premier cas, l'*une au moins* des prémisses est *fausse* ou *ambiguë*. Si elle est *fausse*, on *doit la nier* : la *distinguer*, si elle est *ambiguë*. — Dans le second cas, il *faut nier* la *conséquence*, car une des règles qui doivent présider à la formation de tout syllogisme est violée.

B. — Si l'on considère *en particulier* les erreurs qui pullulent de tous côtés, à notre époque, on les ramènera aisément aux sophismes de mots, ou aux sophismes de pensée.

Pour les premiers, il faut se tenir sur ses gardes, de peur que l'esprit ne se laisse surprendre par la piperie des mots. C'est qu'en réalité les sophistes contemporains affectent de parler comme tout le monde de Dieu et de l'âme, de la liberté et de l'immortalité, des mœurs, des vices et des vertus, mais si les mots sont chez eux les mêmes que chez nous, ils ont un sens totalement différent, car s'ils retiennent les mots, c'est pour mieux supprimer les choses qu'ils expriment. Sous une *élocution* facile, un discours d'*apparat*, une ostentation d'*érudition* se cachent souvent de vrais sophismes de mots : on séduit l'esprit par le charme littéraire, qui lui fait confondre le beau avec le vrai ; — on le trompe par la sonorité des grands mots ; — on lui en impose par un vain appareil d'une fausse science.

Quant aux sophismes de pensée, il faut, pour les réfuter, les ramener à ceux que nous avons exposés plus haut (n. 164).

165. Principaux sophismes contemporains. — Il y en a

surtout quatre : *le sophisme de l'hypothèse, le passage d'un genre à un autre, l'énumération imparfaite, l'induction vicieuse.*

1° *Il y a sophisme d'hypothèse, quand d'un système hypothétique on tire des conclusions contraires à la raison.* Le transformisme, par ex., admet cette hypothèse : la vie par suite de diverses évolutions s'est élevée des êtres infimes jusqu'à l'homme : donc, conclut-il, la matière est éternelle ; donc le mouvement est éternel ; donc « l'homme s'est détaché du sein de la nature »... Ces conclusions absurdes devraient suffire à réfuter l'hypothèse, ou à en modifier le sens. Il faut en dire autant de bien d'autres hypothèses sur l'existence des *atomes* ou des *monades*, de la *vision des universaux* en Dieu, etc.

2° *Il y a passage d'un genre à un autre*, quand on passe sans raison d'un ordre de choses à un autre ordre tout différent. Lorsque, par ex., on conclut à l'impossibilité du miracle, après avoir démontré seulement qu'il est contraire aux forces de la nature. De même, nier l'âme parce que le scalpel ne peut l'atteindre ; identifier les faits historiques aux axiomes mathématiques ; ou bien encore argumenter ainsi : il y a des hommes qui se sont trompés sur la *nature* de Dieu, donc ils ne s'accordent pas sur l'*existence* de Dieu ; c'est tomber dans le même sophisme.

3° *Il y a énumération imparfaite*, quand on affirme du tout ce qui n'est vrai que de certaines parties. Exemples :

Quelques prêtres scandalisent ; donc aucun prêtre n'est vertueux ; *ab uno disce omnes*. Tel ou tel membre de cette société religieuse a enseigné l'erreur, donc toute la société a enseigné l'erreur. — Ce fut le sophisme de Pascal dans ses *Lettres provinciales*, dont Voltaire disait fort justement : « Tout le livre portait sur un fondement faux : on attribuait adroitement à toute la société (de Jésus) des opinions extravagantes de plusieurs jésuites espagnols et flamands ; on les aurait déterrés aussi bien chez les casuistes dominicains et franciscains, mais c'était aux seuls Jésuites qu'on en voulait. »

4° Sous le nom d'*induction vicieuse*, enfin, on entend toutes les opérations incomplètes de l'induction, ou celles qui sont opposées aux règles. Ex. : l'espace ne peut se mesurer ; donc il est infini, etc.

166. Scolie. Division logique des sophismes de pensée. — Nous venons d'énumérer les sophismes de pensée. Les modernes ont essayé d'en donner une classification nouvelle, et ils les ramènent d'ordinaire aux sophismes d'*induction* et aux sophismes de *déduction*.

Les sophismes de déduction seraient au nombre de six : la pétition de principe et le cercle vicieux, qui tirent une conclusion absolument semblable aux prémisses ; — l'ignorance du sujet et la fausse conséquence, qui déduisent une conclusion qui n'est pas la conclusion légitime ; — enfin le sophisme de l'hypothèse et le passage d'un genre à un autre, dans lesquels on ne peut légitimement tirer aucune conclusion.
Les autres seraient des sophismes d'induction.

Cette division est-elle logique, et pourrait-on en donner une autre ? C'est une question que nous laissons à la sagacité du lecteur le plaisir de discuter, pour passer immédiatement à la *Critique*.

SECONDE PARTIE DE LA LOGIQUE

LA

CRITIQUE.

167. Définition et division de la Critique.

A. — Le nom de *Critique* s'applique à la seconde partie de la Logique, soit parce qu'elle fait la critique, c'est-à-dire l'examen des opérations de l'intelligence, soit parce qu'elle traite *des critères* ou moyens d'arriver au vrai.

On la nomme encore, comme autrefois, Logique *majeure* ; elle embrasse, en effet, des questions importantes sur la puissance de la raison, et d'autres analogues, non moins difficiles, soulevées dans le cours des temps. Les modernes enfin l'ont nommée Logique *appliquée*, *matérielle* et *objective* ; parce qu'elle cherche si les opérations de l'esprit sont conformes à leur objet, et à quelles conditions.

B. — La Logique, nous l'avons vu, est la science des opérations de l'intelligence. La Dialectique les étudie en elles-mêmes ; la Critique, dans leurs rapports avec la certitude ou la possession de la vérité. La Critique dirige donc l'esprit vers la certitude : or dans toute direction il y a trois choses à considérer : *la fin* à atteindre, *les moyens* à employer, *le chemin* qu'il faut suivre. Ici, la fin est *la certitude*, les moyens sont *les critères*, le chemin est *la méthode*.

Nous aurons donc trois études : 1° Critique *générale* ou théorie de la certitude ; 2° Critique *spéciale* ou *critériologie* ; 3° Critique *méthodique* ou *méthodologie*.

LIVRE PREMIER

CRITIQUE GÉNÉRALE OU THÉORIE DE LA CERTITUDE.

Trois questions se posent sur la certitude en général : *son*

existence, sa nature, sa raison d'être. Nous aurons donc trois chapitres : 1° *Existence* de la certitude ; 2° *Nature* de la certitude ; 3° *Motif suprême de certitude.*

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE DE LA CERTITUDE.

Quelques-uns prétendent que l'homme ne peut arriver au vrai ; ce sont les *Sceptiques* (σκεπτομαι, attendre, chercher). Contre eux les *Dogmatiques* défendent la rectitude normale de nos opérations intellectuelles : de là deux articles.

ARTICLE I.

Le Dogmatisme [1].

168. Doctrine du dogmatisme. — Le dogmatisme (δογμα) *est la doctrine de ceux qui, d'une manière générale, défendent contre les sceptiques l'existence de la certitude* ; et qui, en conséquence, admettent en philosophie des vérités certaines, des dogmes certains. Voici leurs principales affirmations.

THÈSE I

La certitude existe, et son existence est un fait évident, nécessaire et naturel.

1° C'est un fait *évident.* Si l'existence du soleil n'a pas besoin d'être démontrée, s'il suffit d'ouvrir les yeux pour s'en convaincre, de même suffit-il d'une légère attention pour voir avec la dernière évidence qu'on a la certitude sur bien des choses ; sur sa propre existence, celle du monde, etc.

2° C'est un fait *nécessaire.* L'intellect ne peut empêcher que certaines choses soient évidentes. Aussi, qu'il le veuille, ou qu'il se récuse, il est incliné au vrai, invinciblement, non par un instinct aveugle, mais par l'éclat de la vérité. « De même que le plateau d'une balance, dit Cicéron, ne peut que fléchir sous le poids, de même l'intellect doit-il céder à l'évidence. »

3° C'est un fait *naturel.* Comme le bien est l'objet propre

1. *Logique de Port-Royal*, Ier discours. — Gratry, *Logique*, L. I, ch. II. — Fonsegrive, *Métaph.*, leç. 2e, 3e, etc — Mgr Mercier, *Critériologie générale.*

de la volonté, ainsi le vrai est l'objet propre de l'intellect. Dire que notre esprit est, par sa nature ou par l'ironie perpétuelle d'un génie malfaisant, sans cesse incliné à l'erreur, c'est non seulement une affirmation gratuite, mais contradictoire, car notre puissance de connaître serait une impuissance, et notre raison ne serait plus raisonnable. Jamais la nature ne prive les êtres de leur essence.

C'est là du reste un fait plus fort que tous les raisonnements, comme l'observe le logicien de Port-Royal : « De sorte que toutes les raisons de ces philosophes (académiciens) ne sont pas plus capables d'empêcher l'âme de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles ne sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts, ils sont frappés par la lumière du soleil. »

THÈSE II

169. *En conséquence, on ne peut, sans une évidente contradiction, ni ignorer, ni révoquer en doute, ni nier après réflexion, l'existence de la certitude.*

1° On ne peut *l'ignorer*. — Dire avec réflexion : « Je ne sais si la certitude existe », c'est affirmer par le fait même la certitude de son ignorance.

2° Ni *la révoquer en doute*. — Emettre avec réflexion cette affirmation : « Je doute de l'existence de la certitude », c'est affirmer en même temps l'existence certaine de son doute.

3° Ni *même la nier*. — Dire avec réflexion : « La certitude n'existe pas », c'est supposer, implicitement au moins, la certitude de son assertion.

Or on ne peut savoir et ignorer en même temps ; être certain et douter, affirmer et nier, sans une évidente contradiction.

THÈSE III

170. *Pareillement on ne peut directement ni attaquer, ni démontrer par le raisonnement l'existence de la certitude.*

1° On ne peut *l'attaquer* : l'argumentation, en effet, se réfuterait par elle-même. C'est se réfuter soi-même que de nier dans la conclusion du syllogisme ce qu'on a affirmé dans les prémisses ; or, avant de conclure par la négation de la certitude, il faut déjà avoir affirmé la certitude de la majeure, de la mineure et de leur connexion avec la conclusion. Par con-

séquent, vouloir nier par le raisonnement l'existence de la certitude, c'est trois fois se réfuter soi-même.

2° On ne peut non plus *la démontrer* ; car cette démonstration reposerait sur la même pétition de principe. Pour démontrer l'existence de la certitude il faudrait déjà supposer certaines la majeure, la mineure et la conséquence de l'argument. La démonstration serait donc sophistique.

171. Conclusion sur l'indémonstrabilité du « premier philosophique ». — Sous ce nom on entend la vérité première qui sert de fondement à toute la philosophie. Or, nous disons qu'elle ne peut se démontrer : car tout ne saurait se démontrer. Si la majeure d'un premier argument devait être démontrée par un autre argument, et la majeure de celui-ci par un autre, et ainsi de suite, il faudrait remonter indéfiniment, en sorte que l'on n'aurait aucune démonstration possible.

Bien plus, il faut admettre *non pas une seule,* mais *plusieurs vérités indémontrables.* Avant toute argumentation, en effet, il faut commencer par admettre qu'il y a : — 1° un sujet capable de connaître ; 2° un objet capable d'être connu ; — 3° la possibilité du passage de l'un à l'autre ; enfin — 4° un critérium de connaissance certaine ou l'évidence. Ces quatre données n'ont pas besoin de démonstration et n'en sont pas susceptibles ; elles sont clairement expérimentées et affirmées dans tout acte de perception évidente.

ARTICLE II.

Le Scepticisme.

172. Nature du scepticisme : ses espèces. — A. — *Le scepticisme est le système de ceux qui rejettent l'un ou l'autre, voire même tous les moyens de certitude.*

1° C'est *un système* philosophique, qui fait du doute la loi, la condition normale de la raison humaine. Le doute sceptique diffère donc : 1 — du doute de prudence. L'homme prudent ne révoque en doute une vérité que parce qu'il l'ignore ou n'est pas suffisamment informé. 2 — Il diffère du doute méthodique (n. 265) ; celui-ci peut n'être que fictif, il n'est pas un but, mais un moyen de se rendre compte de sa certitude.

2° Le scepticisme, avons-nous dit, rejette *l'un ou l'autre,*

voire même *tous* les moyens de certitude. Il y a donc deux scepticismes : l'un *universel*, l'autre *particulier*. Le premier prétend qu'on ne connaît *rien* avec certitude ; le second doute seulement *de certaines espèces* de vérités.

B. — 1° Le scepticisme particulier prend différents noms, selon qu'il rejette telle ou telle source de certitude. C'est ainsi que le scepticisme *subjectif* (appelé aussi *objectif* par nombre de modernes), nie la réalité objective de nos concepts ; l'*empirisme* s'attaque à la perception de la raison ; l'*idéalisme* à la perception des sens ; le *rationalisme* à l'autorité de la révélation ; le *fidéisme* ne reconnaît aucune force à la raison ; le scepticisme *historique* enfin révoque en doute la véracité du témoignage humain (Voy. Critériologie).

2° Le scepticisme universel est de deux sortes : il est *absolu* ou *pyrrhonique* et *mitigé* ou *académique*.

D'après le scepticisme *absolu*, on ne peut *rien percevoir* ni *connaître* ; rien n'est même *en soi* ni beau ni laid, ni juste ni injuste, ni vrai ni faux. Les auteurs de ce système sont surtout Gorgias et Protagoras, Pyrrhon, Timon, Œnesidème et Sextus Empiricus chez les anciens ; Bayle et Hume dans les derniers siècles ; de nos jours, les sophistes et les idéalistes, au moins ceux d'Allemagne.

D'après le scepticisme *mitigé*, l'esprit humain ne peut arriver *sur rien* à une certitude complète ; il ne s'élève *jamais* qu'à un certain degré de probabilité ; mais cette probabilité suffit au sage pour diriger sa vie. Il a été jadis en honneur dans la nouvelle et dans la troisième académie, avec Arcésilas, Carnéade et probablement Cicéron. Chez les modernes : Montaigne, Pascal et d'autres n'y ont pas toujours échappé.

173. Critique du scepticisme universel. — Etablissons deux thèses : nous réfuterons ensuite les objections des sceptiques.

THÈSE I

Aucune discussion n'est possible avec un sceptique absolu.

Preuve. — Toute discussion logique doit partir de principes reconnus pour certains et indubitables par l'adversaire ; or le sceptique absolu doute de tout ; partant il est inutile de discuter avec lui.

On ne peut donc répondre aux sceptiques que par le mot de Platon : « Vous savez ce que vous dites ou vous ne le savez pas ; si vous le savez, l'homme donc peut savoir quelque

chose : si vous ne le savez pas, taisez-vous, autrement tout le monde va vous traiter de fou. »

Et ne dites pas que le scepticisme est supérieur au dogmatisme, puisque celui-ci ne peut le réfuter par aucun argument. Peut-on s'en étonner ? Le sceptique est l'ennemi et l'accusé de la raison ; mais un ennemi qui refuse le combat ; mais un accusé qui refuse de comparaître. « Il est plutôt semblable, comme on l'a dit, aux hommes égarés par l'ivresse ou le délire, ou aux animaux sans raison, aux arbres, aux pierres elles-mêmes sur lesquels sûrement un raisonnement ne remportera jamais de victoire. »

Raisonnons donc, non avec les sceptiques, mais avec des gens raisonnables pour établir la thèse suivante.

THÈSE II

174. *Le scepticisme universel, de quelque manière qu'il se pose, est faux.*

Preuve. — Est faux tout système qui implique contradiction, qui est contraire à la nature ou ruine la moralité ; or tel est le cas du scepticisme universel.

1° Le scepticisme universel implique *contradiction* : par conséquent, il est *métaphysiquement* impossible. — En réalité le principe sur lequel il se base : *rien ne peut être connu avec certitude*, est faux ou vrai. S'il est certainement faux, nous avons gain de cause ; s'il est vrai, il y a encore quelque chose de connu avec certitude : c'est que *rien ne se peut connaître avec certitude*. Douter si ce principe est faux ou vrai, c'est affirmer du moins que son doute est certain.

2° Le scepticisme universel est contraire *à la nature*, et partant *physiquement* impossible. — Tout ce qui va contre un désir inné, un instinct invincible de la nature est impossible ; or le scepticisme universel va contre un besoin inné de savoir, contre un instinct invincible qui nous fait croire à l'évidence ; il est donc physiquement impossible.

Pyrrhon lui-même en convenait un jour. Poursuivi par un chien enragé, il s'enfuit en criant : « Qu'il est donc difficile de dépouiller la nature ! » Aussi Pascal de conclure : « L'homme doutera-t-il de tout ? doutera-t-il s'il doute ? doutera-t-il s'il est ? on n'en peut venir là et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de Pyrrhonien effectif parfait. La

nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer à ce point. »

3° Le scepticisme universel ruine enfin *toute morale* ; il est donc *moralement illicite*. Le sceptique, en effet, n'exclut même pas de son doute l'existence de Dieu et de la loi morale, malgré les protestations de sa conscience. Or après ces deux négations tout l'édifice moral croule par la base.

Nous disons : Le scepticisme universel, de *quelque manière qu'il se pose*, est faux. Le scepticisme académique conduit, en effet, logiquement au scepticisme absolu. Si le principe de Carnéade : « Rien n'est sûr ; il n'y a que des probabilités » est un principe vrai, celui de Pyrrhon : « Rien ne peut être connu avec certitude » est vrai, lui aussi.

175. Objections du scepticisme. — Le dogmatisme s'appuie sur un quadruple fondement, nous l'avons vu (n. 171) ; or le sceptique l'attaque sur ces quatre points qu'il estime faux.

Obj. I. — Il ne faut jamais croire à celui qui se trompe ; or la RAISON HUMAINE se trompe sans cesse ; il n'y faut donc jamais croire. « La raison, dit Bayle, n'est qu'une coureuse qui ne sait où s'arrêter ; nouvelle Pénélope, elle défait chaque jour ce qu'elle a fait la veille. »

Rép. — *Je dist. la maj.* Il ne faut jamais croire à celui qui se trompe toujours et *nécessairement*, je le conc. ; à celui qui se trompe quelquefois *par accident*, je le nie. — *Je dist. aussi la min.* : La raison humaine se trompe nécessairement *par sa nature même*, je le nie ; *accidentellement*, je le conc. Puisqu'en effet tous les hommes ont un besoin inné de connaître, il est impossible que la raison humaine soit essentiellement incapable de connaître, car la nature ne peut priver les êtres de leur essence.

1re Inst. — Dieu seul est infaillible *par essence* ; donc la raison humaine est faillible *par essence*.

Rép. — La raison est faillible, c'est-à-dire peut se tromper *quelquefois* et faire un mauvais usage des sens, ou des autres facultés : je le conc. ; en ce sens qu'elle se trompe *toujours*, même par le bon usage de ses facultés, je le nie.

2e Inst. — La raison se trompe *par accident* ; donc, au moins pratiquement, il est impossible d'avoir la certitude, puisque toujours la raison peut se tromper *par accident*.

Rép. — *Je conc. l'ant. ; je nie le cons.* et *la raison* qu'on en donne : souvent il n'y a aucune cause d'erreur, et la vérité est si évidente, que la véracité de la raison ne peut être révoquée en doute raisonnablement.

Obj. II. — Les OBJETS se dissipent comme la fumée ; ils passent

comme une ombre ; dans ce flux perpétuel de phénomènes, il est donc impossible d'acquérir aucune certitude immuable.

Rép. — Passons sur l'*ant.* ; mais je nie le *cons.* Dans les phénomènes eux-mêmes, il y a une essence universelle et nécessaire, et on peut la percevoir. De même dans les causes révélées par ces effets.

Obj. III. — Il doit y avoir une RELATION entre l'objet et le sujet, or une telle relation est impossible, car aucun esprit ne peut sortir de lui-même ; donc il est impossible de connaître avec certitude ce qui est au dehors de nous.

Rép. — *Je conc. la maj., je nie la min.* — La relation du sujet pensant avec les objets extérieurs, par ex. : quand je perçois le soleil, est un fait absolument évident qui, comme tel, ne saurait être nié, dût son explication nous échapper. Il est du reste expliqué aisément en Ontologie (n. 134) par la théorie de l'action transitive.

Inst. — L'universel, unique objet de la science, est un concept de la raison ; mais on ne peut rien savoir avec certitude sur la réalité de nos concepts ; donc on ne peut rien savoir non plus sur l'objet de la science.

Rép. — *Je dist. la maj.* : L'universel est un concept rationnel qui a un fondement réel dans les individus, *je le conc.* ; c'est un concept purement mental, à la manière de Kant, *je le nie.*

Obj. IV. — Pour distinguer le vrai du faux, il faut un CRITÈRE infaillible ; or ce critère nous manque. Par conséquent il est impossible d'arriver à la certitude. — Montaigne prouve ainsi la mineure : « Pour juger des apparences que nous recevons des objets, il nous faudrait un instrument judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument ; nous voilà au rouet... Aucune raison ne s'établira sans une autre raison ; nous voilà à reculons jusqu'à l'infini. »

Rép. — *Je conc. la maj., je nie la min.* : parce que l'évidence objective remplit parfaitement le rôle de ce critère. — Quant à la raison donnée de la mineure, voici la réponse des auteurs de Port-Royal : « Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même, qui se fait assez sentir, ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnaître la vérité que la clarté même qui l'environne, et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait. »

Inst. générale. — Le scepticisme est un remède au dogmatisme effréné ; il est donc au moins prudent et utile (Cousin).

Rép. — *Je dist. l'ant.* : Le doute méthodique ou fictif est un remède au dogmatisme effréné ; *je le conc.* ; quant au doute réel du sceptique universel, *je le nie.* Il ne faut pas vouloir guérir une erreur par la pire de toutes, le scepticisme, qui ruine toutes les vérités sans pouvoir rien édifier à leur place.

CHAPITRE SECOND

NATURE DE LA CERTITUDE.

La certitude est un *état particulier* d'esprit *en face de la vérité*. Aussi, pour rendre complètement raison de la certitude, il nous faut traiter : 1° *De la Vérité* ; 2° Des *divers États* de l'esprit en face de la vérité ; 3° De la *Certitude* en particulier ; 4° *De l'Erreur* qui est l'opposition à la vérité. De là les quatre articles suivants.

ARTICLE I.

De la Vérité logique.

176. — Définition de la vérité logique : ses espèces. — A. — La vérité logique *ou de connaissance*, prise *concrètement*, est la connaissance elle-même en tant *que conforme* à l'objet qu'elle *représente*. Prise d'une manière *abstraite*, elle se définit : *l'équation entre l'intellect et la chose connue.* On peut dire, en effet, qu'on sait vraiment une chose, quand elle existe réellement telle qu'on la pense.

La vérité logique est donc : 1° un *rapport* qui contient trois choses : un *objet*, une *connaissance*, la *conformité* de la connaissance avec l'objet ; c'est dans cette conformité que consiste précisément la vérité logique ; 2° elle diffère de la vérité *morale et métaphysique*. La vérité morale est la concordance du langage avec la pensée ; la vérité métaphysique est l'objet lui-même, en tant que conforme à l'intellect divin et susceptible d'être connu par l'intellect humain.

B. — On divise de deux manières la vérité logique.

1° *Au point de vue de l'objet*, il y aura autant de vérités logiques que d'espèces d'objets. Or l'objet est *nécessaire* ou *contingent*, *réel* ou *idéal*, *métaphysique*, *physique* ou *moral*. Il en est de même de la vérité logique : elle varie avec la diversité des objets représentés dans l'intellect humain.

2° Au point de *vue du sujet*, la vérité est : — *a*) *Intuitive* et immédiate ou médiate et *déduite*, selon qu'elle est perçue immédiatement et sans raisonner, ou bien après un certain temps seulement, au moyen d'un raisonnement. — *b*) *Parfaite* ou *imparfaite*, selon la perfection des actes qui nous permettent

de l'obtenir à un degré plus ou moins parfait, comme nous allons le dire.

177. Y a-t-il vérité logique dans la simple appréhension ?—

A. — Là où il y a une connaissance conforme à son objet, il y a vérité logique ; en ce sens, la vérité *ne fait jamais défaut* à la simple appréhension de l'idée ; il n'y a point, en effet, d'idées fausses, comme nous l'avons dit en parlant des idées (n. 25 *bis*).

B. — On ne saurait cependant dire qu'il y a vérité *parfaite*, là où l'esprit, conforme à son objet, n'a pas connaissance de cette conformité : or on n'acquiert cette connaissance que dans le jugement ; la simple appréhension ne donne donc pas à l'esprit la vérité parfaite.

C. — Elle la lui donne cependant d'une manière *imparfaite*. Une phrase imparfaite : Dieu... est le commencement d'une phrase parfaite : Dieu est. De même la simple appréhension de *la bonté de Dieu* est le commencement d'une vérité parfaite : « Dieu est bon ».

Corol. — La vérité se rencontre, mais bien plus imparfaitement encore dans la perception des sens : on y trouve, en effet, une espèce de connaissance.

178. Pourquoi la vérité n'existe parfaitement que dans le jugement. — « Quand l'esprit unit ou sépare (c'est-à-dire juge), alors seulement il y a vérité ou erreur à *proprement parler* ; et non quand il perçoit simplement. » Telle est l'assertion du docteur Angélique et la raison en est manifeste.

Preuve. — C'est dans le jugement seulement qu'il y a équation parfaite entre l'intellect et l'objet ; ce n'est donc que dans le jugement qu'il y a vérité proprement dite. Voici la preuve de l'antécédent tirée du sujet et de l'objet de la connaissance.

1° Au point de vue *du sujet*. L'équation parfaite exige de l'esprit une connaissance claire de cette équation ; or cette connaissance ne se rencontre que dans le jugement.

2° Au point de vue *de l'objet*. De même qu'un portrait, par ex., celui de César, n'est vrai que par comparaison à l'original, et s'il reproduit réellement l'image de César ; ainsi l'idée de blancheur, perçue dans cette feuille de papier, ne sera reconnue pour vraie que si, en l'attribuant au papier, on peut dire : ce papier est blanc. Or cela se fait à proprement parler par le jugement, puisque c'est dans le jugement que l'esprit établit l'équation entre l'objet et l'idée.

Aussi est-ce seulement dans l'expression du jugement que

se rencontre proprement la vérité ou l'erreur. Ces mots : Dieu, homme, ne sont ni vrais ni faux ; seules les propositions comme les suivantes seront l'une vraie et l'autre fausse : Dieu est bon ; l'homme n'est pas raisonnable.

179. En quel sens la vérité formelle est-elle le but de la logique ? — La vérité logique est dite formelle, parce qu'elle informe l'intellect, en l'informant le perfectionne, en le perfectionnant le mène au repos, qui consiste dans l'équation parfaite entre l'objet et l'esprit. Or le propre de la Logique est précisément de donner à l'esprit une formation, qui lui enseigne l'art d'arriver au vrai. La vérité formelle est donc le but de la Logique.

La Logique atteint ce but de deux manières : en guidant l'esprit vers la vérité, et en le préservant de l'erreur. Le but de la Logique est donc en premier lieu de mener l'esprit à la connaissance certaine ; en second lieu, de le préserver de l'erreur « en lui apprenant soit à reconnaître son ignorance, soit à douter ou à opiner sagement ». Il y a, en effet, divers états de l'esprit en face de la vérité, dont il nous faut traiter plus au long.

ARTICLE II.

Divers Etats de l'esprit en face de la vérité.

180. Nombre de ces états. — L'esprit peut se trouver *dans quatre états* différents en face de la vérité. Il n'a encore aucune connaissance de l'objet à connaître ; ou bien il en a quelque idée, mais ne se prononce encore dans aucun sens ; ou bien il émet un jugement probable en craignant de se tromper ; ou bien enfin il adhère à la vérité fermement, sans aucune crainte de se tromper. Dans le premier cas, il *ignore* ; dans le second cas, il *doute* ; dans le troisième, il n'a qu'une *opinion* ; dans le quatrième, il possède *la certitude*. Il y a donc quatre états d'esprit en face de la vérité : *l'ignorance, le doute, l'opinion et la certitude*.

Certains auteurs ajoutent *l'erreur* et *le soupçon*, mais c'est à tort. — 1. L'erreur, en effet, comme nous le dirons plus loin, est plutôt un défaut de vérité qu'une étape dans le chemin de la vérité. — 2. Quant au soupçon, c'est, pour les uns, une inclination à juger ; pour d'autres, c'est un jugement imparfait ou basé sur des motifs peu solides. Dans

le premier sens, il diffère à peine du doute ; dans le second il se rapproche de l'opinion.

181. Nature et causes de l'ignorance. — A. — L'ignorance est un état *d'esprit dans lequel on n'a aucune idée de l'objet à connaître, et l'on ne peut émettre aucun jugement.* Si elle porte sur une vérité que l'on devrait connaître, c'est l'ignorance *privative* ; si c'est sur une vérité qu'on n'est pas tenu de savoir, c'est l'ignorance *simplement négative.*

B. — Il y a autant de causes d'ignorance que d'obstacles à la simple appréhension. Or ces obstacles sont au nombre de trois. De même, en effet, qu'il se peut rencontrer trois causes d'impuissance dans un travail matériel, par ex., quand on fend du bois, l'une dans la disposition de la hache, l'autre dans la faiblesse des mains de l'ouvrier, une troisième dans la nature des matériaux travaillés ; ainsi l'ignorance peut provenir soit d'un défaut de l'esprit, soit de la défaillance de la volonté, soit enfin de la difficulté de l'objet étudié.

Elle provient tout d'abord *de l'esprit.* Les défauts de l'esprit, qui causent l'ignorance, sont : *la timidité, le manque de pénétration, les préoccupations et les distractions.*

Etonné de la hauteur ou de la profondeur de la vérité, *le timide* n'ose hasarder aucun jugement, ni même se renseigner. *Le manque de pénétration* est le défaut opposé à l'acuité : il ne permet pas à l'esprit de pénétrer à fond son sujet. L'esprit *préoccupé* d'opinions différentes, *distrait* par des idées diverses, ne donne pas son attention à l'objet en question ; aussi, divisé, perd-il sa force, selon cette maxime : *pluribus intentus minor est ad singula sensus.*

L'ignorance vient en second lieu *de la volonté.* C'est d'elle, en effet, que dépend surtout l'application de l'esprit. La volonté dépourvue d'amour pour la vérité, ou agitée par les passions, par la concupiscence ou la colère, engourdie par la paresse et la peur de la difficulté, retient l'intellect dans l'ignorance, et l'empêche de s'élever au-dessus des choses sensibles jusqu'à la vérité intelligible.

L'ignorance vient enfin *de la nature même des études* auxquelles l'esprit se livre. Les uns veulent acquérir toutes les sciences à la fois et sans ordre, au lieu d'aller progressivement ; ou bien se livrent aux plus difficiles recherches sans avoir une puissance d'esprit suffisante : rien d'étonnant, s'ils n'arrivent pas à la vérité.

182. Définition du doute : ses espèces, ses causes. — A. — *Le doute* est cet état où l'esprit, sans ignorer totalement la vérité, ne la voit pas assez clairement, et reste par conséquent *indécis entre l'affirmation et la négation.* Dans cet état, ou bien on a des raisons pour et contre, égales de part et d'autre, ou bien on n'en a ni pour ni contre. Dans le premier cas, c'est le doute *positif* ; il est *négatif* dans le second.

B. — Quant *aux autres espèces de doute*, qu'il est bon de noter pour la solution de beaucoup de questions en Critique, nous les avons déjà signalées (n. 171). Le doute peut être : 1° *sceptique* ou *méthodique* ; 2° le doute sceptique est *particulier* ou *universel* ; 3° le doute méthodique est *simultané* ou *successif*, selon qu'on rejette tous les moyens de certitude à la fois ou quelques-uns seulement ; 4° il est encore *fictif* ou *réel* : le premier conserve, le second rejette toute adhésion à telle ou telle vérité jusqu'à nouvelle démonstration (n. 265).

C. — L'esprit se trouve d'ordinaire jeté dans le doute particulier ou même universel, soit par les variations des sciences, qui tiennent pour vraies des choses dont le progrès des temps fait reconnaître la fausseté ; soit par les controverses des savants qui, sur bien des points, ont des opinions divergentes ; soit par les contradictions apparentes de nos facultés, qui semblent affirmer des choses contraires les unes aux autres.

183. Définition de l'opinion : ses espèces. — A. — L'opinion est un état d'esprit dans lequel on porte un jugement, mais avec quelque crainte de se tromper, ou plus brièvement : *l'adhésion de l'esprit à une chose avec crainte du contraire.*

C'est l'*adhésion à une chose*, c'est-à-dire à une proposition fondée en raison et qui, partant, peut être soutenue comme probable ; *avec crainte du contraire*, c'est-à-dire d'une proposition opposée, fondée, elle aussi, en raison, et partant probable elle-même. — Par conséquent une opinion *probable* est celle où la connexion entre le prédicat et le sujet repose sur un motif tel que la possibilité du contraire n'est pas exclue.

B. — Une opinion probable peut être considérée à un double point de vue :

1° *En elle-même*, elle est *intrinsèquement* ou *extrinsèquement* probable, selon qu'elle s'appuie sur des arguments de raison ou sur des arguments d'autorité. — Dans l'un et l'au-

tre cas, la probabilité est *solide* ou *faible*, selon que son motif est capable ou non de persuader un homme grave, prudent, habitué à agir sans affection désordonnée.

2° *Considérée par rapport à une autre*, une opinion est ou aussi probable, ou plus probable, ou très probable. Les motifs des deux côtés sont égaux dans le premier cas : plus forts d'un côté, dans le second ; enfin de beaucoup plus forts et plus décisifs dans le troisième cas.

Aussi est-il bien évident que l'existence comme la nature des opinions dépend tout entière de la valeur des motifs. De là sur une même question il peut y avoir : — 1. plusieurs opinions *probables opposées*, — 2. qui peuvent être *également probables*, — 3. dont l'une sera *plus probable*, et l'autre *moins probable*, sans cesser pourtant d'être probable, — 4. dont l'une enfin peut être destinée à apparaître *fausse*, et l'autre *certaine*. Voilà ce qui explique comment sur un même point, il y a parfois *opinion* et *certitude*, soit successivement dans un même esprit, soit en même temps dans plusieurs individus.

ARTICLE III.

De la Certitude [1].

184. Définition de la certitude. — *Dans un sens large*, la certitude est l'adhésion ferme de l'esprit à une proposition regardée comme vraie. C'est en ce sens que théologiens et moralistes ont coutume de parler de la conscience certaine, quoique invinciblement erronée.

Mais, *au sens strict*, on la définit : *L'adhésion ferme à une vérité, par un motif qui exclut toute crainte prudente d'erreur.*

1° C'est *une adhésion ferme de l'esprit* ; elle diffère donc et *du doute* qui ne prend aucun parti, et *de l'opinion* à laquelle on peut adhérer parce qu'elle paraît plus probable, plus sûre ou plus prudente, sans être toutefois certaine.

2° C'est *l'adhésion à la vérité*. Ces mots indiquent l'objet matériel de la certitude et la distinguent de l'erreur. Dans la certitude, en effet, l'objet existe tel qu'il est connu ; dans l'erreur, au contraire, il n'y a pas conformité entre le jugement et l'objet proposé.

1. Balmès, *Philos. fondam.*, L. I, c. III. — Fénelon, *Lettres*. — Gratry, *Log.*, l. I, chap. II. — Alibert, *Log.*, p. 14-16. — Ollé-Laprune, *La Certitude morale* ; *La Philosophie et le temps présent*, ch. XII, XIV. — Charraux, *De la méthode morale* ; *De l'esprit et de l'esprit philosophique*.

3° Cette *adhésion* est *fondée sur un motif qui exclut toute crainte prudente d'erreur*. Les sens externes, en effet, la mémoire, la conscience, la raison, le témoignage, etc., peuvent présenter à l'esprit un objet avec assez d'évidence, pour que l'esprit y adhère sans aucune crainte de se tromper, ou du moins sans une crainte sérieuse de nature à arrêter un homme prudent. Cette dernière partie de la définition indique donc l'objet formel de la certitude ; c'est par là qu'elle se distingue de l'instinct aveugle et d'une simple conviction, même sincère, mais sans fondement suffisant.

Aussi la certitude diffère-t-elle des autres états de l'esprit, parce qu'elle est une *pleine possession de la vérité*. « La certitude, dit le P. Gratry, est un état de l'âme qui en exclut le doute. Cet état suppose la possession de la vérité. Il ne peut y avoir certitude de ce qui n'est pas vrai. »

185. Espèces de certitude. — 1° Considérée comme acte de l'esprit adhérant fermement au vrai, la certitude est subjective. — Mais, remontant de l'effet à la cause, on dit aussi que l'objet est certain, dès qu'il est capable d'emporter cet assentiment : et cette *aptitude* de l'objet à arracher l'assentiment ferme de l'esprit, s'appelle certitude *objective*. — La certitude complète ou *formelle* est donc à la fois subjective et objective ; elle est dans le sujet, mais elle vient de l'évidence de l'objet perçu.

2° Considérée dans son *fondement*, c'est-à-dire dans le motif sur lequel s'appuie l'assentiment de l'esprit, la certitude peut être *métaphysique, physique ou morale*. La certitude métaphysique s'appuie sur l'essence même des choses, sur la connexion intrinsèque des idées, ex. : *Une même chose ne peut à la fois être et n'être pas*. La certitude *physique* est celle qui s'appuie sur la constance des lois de la nature : *Les morts ne ressuscitent pas* ; et la certitude *morale*, sur la constance des mœurs humaines : *Les hommes aiment la vérité* (n. 47).

Les modernes appellent souvent du nom de *certitude morale* celle qui a pour objet des vérités morales, v. g. : le devoir, Dieu, la Religion révélée, et qui, pour briller à l'esprit, exige certaines dispositions morales, telles que l'amour de la vérité, la rectitude de la volonté, la pureté du cœur, l'élévation des sentiments, etc. C'est alors que s'applique surtout la belle parole de Platon : il faut aller au vrai avec son âme tout entière, σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. De même que la mauvaise volonté et les pas-

sions troublent l'esprit, la bonne volonté et la vertu le soutiennent et l'éclairent dans la recherche du vrai : il y a des vérités religieuses qu'une âme basse ne comprendra jamais, selon le mot de Pascal : « le cœur a des raisons que la raison seule ne connaît pas. » En ce sens, cette certitude peut être méritoire et libre, mais lorsqu'elle a fini par briller à l'esprit, l'esprit est bien forcé de la reconnaître (Anthrop., n. 95).

3° Si l'on considère *la manière* dont elle est produite dans l'âme, la certitude peut se diviser en certitude *médiate et immédiate*. Quand l'évidence emporte l'assentiment de l'esprit sans aucun raisonnement, on a la certitude immédiate ; ex. : *le soleil brille...* Si la vérité ne peut être connue qu'après raisonnement, ex. : *Dieu existe*, la certitude est médiate.

4° Au point de vue *de la lumière* qui éclaire l'objet, la certitude est *surnaturelle* ou *naturelle*, selon que l'objet est connu à la lumière de la *foi* ou de la *raison*.

5° Enfin, si l'on examine la *perfection dans la connaissance des motifs*, la certitude est *vulgaire* ou *philosophique*. La certitude *vulgaire*, dite aussi *implicite, spontanée*, est une adhésion ferme de l'esprit avec une connaissance simplement implicite des motifs ; ainsi l'enfant, l'ignorant ne doute pas de sa propre existence ; il en ignore pourtant explicitement les motifs. La certitude *philosophique, scientifique, réflexe*, suppose une connaissance explicite des motifs qui nous poussent à adhérer fermement à l'objet perçu. C'est celle du philosophe qui soumet à l'examen toutes ses connaissances.

186. La certitude vulgaire est-elle une vraie certitude ?

Beaucoup de modernes, avec les positivistes et les sophistes, confondent la certitude vulgaire et la crédulité aveugle. Le vulgaire, disent-ils, croit *toujours* sans motif raisonnable aux vérités de la foi, de la philosophie, des sciences. Etablissons la thèse contraire.

THÈSE.

La certitude vulgaire, qui a pour objet les vérités élémentaires, n'est pas une crédulité aveugle, mais une vraie certitude.

Preuve *directe*. — La certitude vulgaire des vérités élémentaires a les mêmes qualités essentielles que la certitude philosophique ; elle n'est donc pas une crédulité aveugle.

L'expérience prouve l'*antécédent*. Il y a dans la certitude

vulgaire une vérité perçue avec évidence, une ferme adhésion de l'esprit qui exclut toute crainte d'erreur, et une perception claire : caractères essentiels de toute certitude.

« Interrogez l'enfant, dit Balmès, comme l'homme mûr, comme le vieillard, sur la certitude qu'ils ont de leur propre existence, de leurs actes internes et externes, sur l'existence de leurs parents, de leurs amis, du lieu où ils résident, vous ne verrez point une ombre d'hésitation : enfants, vieillards, hommes faits, tous vous répondront de même ; et leur regard étonné vous dira leur pensée : un homme sérieux s'enquérir de choses si claires ! »

Preuve *indirecte*. — La nature ne peut faillir dans les choses nécessaires ; autrement l'auteur de la nature ne serait plus un sage ordonnateur. Or la nature faillirait en matière nécessaire, si le vulgaire ne pouvait parvenir à connaître avec certitude les vérités absolument nécessaires à la vie physique ou morale, comme sont l'existence du monde, l'existence de Dieu, la vie future, la différence entre le bien et le mal. Donc la certitude du vulgaire est une vraie certitude.

Obj. — Le vulgaire ne peut démontrer la vérité ni répondre aux objections ; il n'a donc pas la certitude, mais une simple crédulité.

Rép. — *Je dist. l'ant.* Le vulgaire ne peut exposer d'une *manière explicite* les raisons, les arguments, qui démontrent la vérité, *je le conc.* ; il ne comprend pas *implicitement* la force des motifs qui le font adhérer à ces vérités, *je le nie.* « Les plus sublimes philosophes eux-mêmes, remarque justement Fénelon, sont invinciblement persuadés d'un grand nombre de vérités, quoiqu'ils ne puissent les développer clairement, ni réfuter les objections qui les embrouillent. »

Pareillement, le vulgaire peut connaître les vérités révélées, l'existence des mystères, la divinité de la religion chrétienne : en cela il n'est le jouet ni d'une crédulité aveugle, ni du fanatisme, lorsqu'il s'appuie sur le témoignage et sur les signes de la révélation divine, qui sont à la portée de toutes les intelligences.

187. Y a-t-il des degrés dans la certitude ? — Les uns prétendent qu'il existe des degrés de certitude ; les autres le nient. Ainsi les Cartésiens soutiennent que la certitude existe ou n'existe pas ; pour eux, le caractère de la certitude est l'*indivisibilité*. D'autres distinguent : il n'y a, disent-ils, aucun degré dans la certitude en tant qu'elle est l'*exclusion du doute* ; mais en tant qu'elle est une *adhésion de l'esprit*, elle peut être plus ou moins grande. En ce sens établissons la thèse suivante :

Thèse

Il existe des degrés dans la certitude, en tant qu'adhésion de l'esprit.

Preuve. — Les principes soit *subjectifs*, soit *objectifs* de la certitude sont susceptibles de degrés, partant l'adhésion qu'ils engendrent est aussi susceptible de degrés. Quels sont, en effet, les principes générateurs de la certitude ?

Les *premiers* sont les intuitions directes des sens et de l'intellect et le raisonnement discursif ; or, parmi les facultés intuitives, les unes sont plus claires et partant plus certaines que les autres. Ainsi la vision est plus claire que l'ouïe, et l'intellect est en soi plus clair que les sens, bien que, chez l'homme, la perception sensible soit plus accommodée aux conditions de notre nature, et partant subjectivement plus certaine. Parmi les raisonnements, les uns donnent plus de lumière que les autres ; ainsi la géométrie est plus claire que l'histoire.

Les *seconds* sont au nombre de trois : l'objet, le motif et l'évidence ; or tous les *objets* n'ont pas le même degré d'intelligibilité, tant en eux-mêmes que par rapport à nous. Les mystères de la foi, par ex., sont moins intelligibles pour nous que les autres vérités, parce qu'ils dépassent notre intellect. Les *motifs* particuliers sur lesquels s'appuie la certitude sont plus ou moins parfaits tant en nombre qu'en qualité. L'*évidence*, enfin, comme la lumière du soleil, est susceptible de divers degrés de splendeur. La certitude par conséquent est, elle aussi, susceptible de degrés.

L'*expérience confirme* cette thèse : tous n'ont pas la même conviction ; la certitude que la terre tourne est plus grande chez le savant que chez les enfants et les paysans ; et la foi est plus grande chez le martyr que dans le commun des fidèles.

Corol. — On en peut conclure quelles sont les choses les plus certaines, c'est-à-dire celles qui donnent ou du moins devraient donner la plus grande persuasion.

1° *En soi*, ce qui est révélé de Dieu est plus sûr que n'importe quelle conclusion scientifique : nous le croyons, en effet, d'après l'autorité divine, et il n'y a pas de critère supérieur à celui-là. — Parmi les certitudes naturelles, la certitude métaphysique est plus parfaite que la certitude morale.

2° *Par rapport à nous*, les vérités les plus certaines en elles-mêmes,

ne sont pas toujours celles qui nous frappent le plus, soit à cause de nos dispositions morales, soit à cause du trouble de notre esprit, qui en présence des plus évidentes vérités « se trouve parfois, selon le mot d'Aristote, dans la même situation que l'œil du hibou en présence de la lumière du soleil ».

ARTICLE IV.

De l'Erreur[1].

188. Nature et origine de l'erreur. — A. — L'erreur se définit : *le manque de conformité entre le jugement et l'objet jugé* ; telle est cette proposition : l'homme est éternel. Elle s'oppose à la vérité logique, qui doit informer toute proposition, aussi l'appelle-t-on erreur logique. En face de l'erreur, comme en face de la vérité logique, il y a aussi différents états de l'esprit. Telles sont l'opinion fausse et la conviction sincère d'une chose fausse.

L'erreur n'est donc pas *une vérité incomplète*, comme l'a prétendu Cousin, mais plutôt l'absence de vérité. Ex. : l'homme est un être raisonnable : voilà une vérité incomplète, car elle n'embrasse pas la connaissance complète de l'homme. L'homme n'est pas raisonnable : voilà une erreur, qui n'a aucun degré de participation avec la vérité.

B. — L'erreur vient d'une défaillance de l'*esprit* et de la *volonté* humaine.

Quand la vérité ne peut être obtenue sans une attention soutenue de l'esprit, un travail opiniâtre, le concours de l'observation par les sens internes ou externes, il arrive souvent que nous prononçons un jugement avant d'être parvenu à une perception claire ; de là des jugements *erronés*.

L'erreur ne va pas cependant sans *un mouvement déréglé de la volonté*. L'esprit, en effet, adhère à l'erreur, ou de *lui-même*, c'est-à-dire par une sorte de nécessité intrinsèque, ou bien par un mouvement de la volonté. Or le premier cas est impossible, autrement l'esprit n'aurait aucun critérium, aucune sauvegarde contre l'erreur ; l'esprit serait dupe de sa nature. Reste donc la seconde cause : la volonté plus ou moins

1. Bacon, *Nov. Organ.*, L. I, 39 et suiv. — Balmès, *Art d'arriver au vrai*. — Rabier, *Log.*, ch. XVIII. — D. de Saint-Projet, *Apologie*, p. 47. — Newman, *Histoire de mes opinions*, p. 89.

libre provoque l'assentiment de l'esprit, avant que celui-ci ait examiné la question sous toutes ses faces, et acquis une perception claire de la vérité.

189. Les sources d'erreur. — Ce n'est pas sans raison que Bacon ramène à quatre sources les jugements faux, qu'il appelle du nom métaphorique d'*idoles* ou fausses apparences.

1° Il y a d'abord des *idoles de la tribu*, « idola tribus ». Ce sont les *inclinations naturelles de l'homme* qui les font naître ; elles sont donc aussi nombreuses que ces inclinations elles-mêmes. Ainsi l'homme est porté à juger d'*après ses sens* ; partant à nier ce qu'il ne voit pas ; — il juge selon les affections *de son cœur* ; partant il repousse ce qui s'y oppose ; — il juge selon ses dispositions *intellectuelles*, telles que le besoin d'unité, d'abstraction ; partant il est porté à identifier pour mieux unifier, ou à donner une réalité aux êtres de raison.

2° Il y a les *idoles de la caverne*, « idola specus ». Ces erreurs proviennent des défauts et du tempérament *des individus*. Tel est dupe de son amour de la nouveauté, tel autre de son excès de vénération pour l'antiquité. Celui-ci voulant embrasser l'étude universelle des sciences ne pourra rien approfondir ; celui-là, confiné dans les limites étroites d'une science particulière, fera fi de tout le reste. L'un n'emploiera dans les sciences que la méthode déductive, l'autre que la méthode inductive. Les passions troublent aussi fort souvent l'esprit : « Les jouissances sensibles, dit le docteur Angélique, empêchent l'usage de la raison de trois manières : elles la distraient, elles l'obscurcissent et la paralysent. »

On voit que ces deux sources d'erreur nous sont *intérieures*, et que la première est commune à tous les individus et la seconde spéciale à quelques-uns. Les deux suivantes seront au contraire des causes *extérieures*.

3° Il y a les *idoles du forum*, « idola fori ». Ce sont des préjugés sociaux, issus du commerce de la vie, et cela de deux manières. C'est tout d'abord par la *tromperie des mots* ; les uns en effet n'ont aucune signification réelle, comme le hasard, la fortune ; d'autres peuvent prendre un sens détestable, comme les mots : fraternité, égalité, laïcisation. C'est, en second lieu, par la contagion des *opinions ou préjugés répandus* dans tels pays, à telle époque, et acceptés comme vrais : de même que

l'autorité de l'exemple est reine de la mode, ainsi l'autorité de l'opinion est reine des idées.

4° La dernière classe d'erreurs comprend les *idoles du théâtre*, « idola theatri ». Elles naissent de la fausse science, c'est-à-dire des dogmes sans preuves audacieusement prônés par des charlatans de la science, de la critique, de la philosophie, des religions. On enseigne même publiquement des opinions absolument fausses, comme des vérités incontestables, ainsi l'on mène les peuples au fanatisme, comme cela s'est vu chez les païens, les juifs, les mahométans.

Nous pourrions ajouter *une source d'erreurs particulières* aux philosophes modernes, c'est l'ignorance et le mépris de la Philosophie, surtout de la Logique et de l'Ontologie. On consacre à peine quelques heures dans les classes à l'étude de la Logique, et l'on n'apprend plus à argumenter. Aussi est-ce d'ordinaire dans un langage très académique qu'on disserte ou qu'on répond aux objections, et les charmes littéraires servent à couvrir et à laisser passer les plus grossiers sophismes. De plus, c'est l'ignorance des notions d'Ontologie qui engendre, de notre temps, les plus funestes erreurs sur le vrai, le beau, la substance, la cause et autres notions fondamentales.

190. Remèdes contre l'erreur. — *Principiis obsta* : puisque toute erreur procède d'une inclination intérieure ou d'une provocation extérieure, il faut apporter à chaque *cause en particulier* le remède qui lui convient le mieux. Mais avant tout, l'étude de la Logique et de l'Ontologie fournit un excellent préservatif contre l'erreur. Quand un esprit, en effet, s'est appuyé sur les solides fondements de la Logique et de l'Ontologie, il peut sans danger braver les sophismes, et s'élever par le raisonnement aux plus hautes vérités.

Parmi les remèdes *généraux*, citons-en quatre : l'amour du vrai, un doute sage et modéré, la pureté du cœur, l'élévation de l'esprit vers Dieu. Quand on aime le vrai, on ne cède pas aux préjugés ; — quand on fait usage d'un doute sage et modéré, on ne porte pas de jugement sans avoir une perception claire et évidente de la vérité ; — quand on a le cœur pur, on ne craint pas la vérité, surtout les vérités morales ; sans cette pureté, c'est chose presque impossible ; — enfin quand par une prière humble on a demandé l'aide de Dieu, on est armé contre les séductions des affections déréglées ; et l'on arrive plus sûrement et plus facilement à la connaissance du vrai. C'est à la lumière divine que nous verrons briller la vérité, suivant la parole du Psalmiste : *in lumine tuo videbimus lumen*.

CHAPITRE TROISIÈME

MOTIF SUPRÊME DE CERTITUDE.

La certitude a une cause ou un *motif*, et cette cause c'est l'*évidence*. La majorité des philosophes est d'accord sur ces deux vérités, qui vont faire le sujet de deux articles.

ARTICLE I.

Nature du motif suprême de la certitude.

191. Nature des motifs de certitude : leurs espèces. — A. — On appelle motif de certitude *tout ce qui une fois connu, et en tant que connu, pousse à adhérer fermement au vrai.* — 1° C'est *tout ce qui est une fois connu* : les raisons objectives, qui enlèvent l'assentiment de l'esprit, peuvent en effet être multiples. — 2° C'est tout ce qui *meut en tant qu'il est connu* : car l'intellect peut être mû de deux manières : par la volonté d'abord, procédant du dehors, qui exerce sur lui son empire, mais ne saurait être un motif de certitude ; par l'objet ensuite, dont l'évidence peut faire impression sur lui, et déterminer sa certitude. — 3° Enfin, c'est ce qui *pousse l'esprit à adhérer fermement au vrai.* Un motif de certitude est donc ce qui exclut le doute et l'opinion : il doit *avoir une connexion nécessaire* avec la vérité.

B. — 1° Un motif est dit *primaire ou secondaire*, selon qu'il est connu par lui-même directement ou par un autre. — 2° Un motif est, en outre, *universel* ou *particulier*, suivant qu'il est commun à toutes les espèces de certitude, ou particulier à quelques-unes. — 3° Un motif enfin est *prochain ou dernier* : s'il est prochain, il n'est pas la raison ultime, mais se ramène à un autre ; s'il est dernier, tous les autres se ramènent à lui et tirent de lui leur valeur.

Le motif de certitude à la fois primaire, universel et dernier, s'appelle motif *suprême*.

192. Y a-t-il un motif suprême de certitude ? — Il est clair que la certitude a un motif, puisqu'elle existe. D'autre part, nous prouverons plus loin que ce motif n'est pas *unique*, mais qu'il se différencie avec chaque espèce de certitude. Ici

nous avons à chercher si tous ces motifs ont quelque chose de commun et se ramènent à un motif dernier.

THÈSE

Il y a un motif unique et dernier de certitude.

Preuve. — Dans *toute* vérité, dans toute certitude également, on trouve quelque *chose de commun*. Ce quelque chose est le motif suprême et *dernier* de certitude. Par conséquent, il y a un motif suprême ou universel de certitude.

Preuve de la *majeure*. Dans *toute* vérité il doit y avoir un signe caractéristique qui la distingue de l'erreur ; dans *toute* certitude il doit y avoir également une raison qui fasse exclure le doute. Or la marque distinctive de la vérité, c'est précisément la raison qui exclut le doute de toute certitude. Il y a donc *quelque chose de commun* à la connaissance du vrai et à l'assentiment de l'esprit.

Preuve de la *mineure*. Cette *dernière et commune raison* qui tout à la fois distingue la vérité de l'erreur et exclut le doute de toute certitude, c'est ce que nous avons défini plus haut le motif dernier et suprême ; donc ce motif existe réellement.

193. Caractères du motif suprême de certitude. — 1. En tant que *primaire, il est connu par lui-même* et facile à connaître pour tous ; un motif qui aurait besoin d'être démontré supposerait, en effet, un autre motif antérieur à lui.

2. En tant qu'*universel, il s'étend à toutes les connaissances* : autrement il ne serait pas la raison dernière de toute certitude. Par conséquent il doit convenir à la certitude vulgaire et à la certitude philosophique.

3. En tant que *dernier, il est si nécessaire* que tous les motifs particuliers tirent de lui leur valeur. Sans lui il n'y a plus aucun moyen de certitude, aucun signe pour distinguer le vrai du faux.

4. En outre, par cela seul que c'est un *motif* de certitude, il doit être, en des sens différents, *objectif et subjectif* à la fois. Il doit être objectif et affecter la vérité : c'est un signe, une marque qui la distingue de l'erreur. Il doit aussi être *subjectif* et affecter l'esprit ; il est, en effet, la cause dernière qui le rend certain et le fait consentir. En un mot, il est à la fois un critérium de vérité et un motif de certitude.

ARTICLE II.

De l'Evidence [1].

194. Définition de l'évidence. — L'évidence se définit : *La visibilité du vrai, en vertu de laquelle il se manifeste ou peut se manifester à notre esprit.*

Nous disons : 1° *La visibilité du vrai*, c'est-à-dire l'éclat, la lumière qui permet de percevoir et de reconnaître avec certitude la vérité ; c'est donc quelque chose d'objectif ; 2° on ajoute : *en vertu de laquelle il se manifeste ou peut se manifester à notre esprit* : l'évidence, en effet, ne se conçoit pas sans la relation actuelle ou du moins possible de l'objet avec le sujet, et c'est pourquoi S. Thomas l'appelle « manifestation de la vérité » : c'est là sa condition subjective.

Prise dans toute sa compréhension, l'évidence est l'expression de la relation qui existe entre l'objet connu et le sujet connaissant. Or cette relation comprend trois choses : la *vérité, son évidence et sa manifestation*. C'est ainsi que dans l'ordre sensible il y a un objet de vision, la lumière qui le rend visible et sa vision par l'œil. Il y a pourtant une différence entre l'ordre sensible et l'ordre intellectuel ; c'est que, dans celui-ci, il n'y a entre la vérité et son évidence qu'une distinction de raison : tandis qu'entre l'objet sensible et la lumière, il y a distinction réelle.

Par elle-même, l'évidence est donc une *qualité de l'objet connaissable*, en sorte que l'évidence est essentiellement *objective* ; mais elle doit aussi devenir *subjective*, car il lui faut encore, pour obtenir l'assentiment de l'esprit, qu'elle soit connue.

On comprendra par là pourquoi dans le langage courant on dit également : *c'est évident*, ou : *je vois clairement* ; — pourquoi aussi l'évidence est définie par les philosophes contemporains, tantôt objectivement : « la visibilité de l'objet », « l'intelligibilité nécessaire du vrai » ; tantôt subjectivement : « la *perception claire* » de l'objet perçu.

195. Espèces d'évidence. — 1° Les philosophes modernes divisent habituellement l'évidence en évidence *objective* et en évidence *subjective*. « Pour moi, disait avec raison le cardinal Zigliara, je voudrais voir en cette matière les philosophes conserver aux mots leur sens

1. Bossuet, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, chap. I. — Cousin, *Hist. génér. de la Philos.*, VIIIe leç. — Rabier, *Log.*, ch. XIX.

propre, et désigner par le mot certitude plutôt quelque chose de subjectif, par le mot évidence plutôt quelque chose d'objectif, savoir l'éclat, la visibilité de la vérité. »

2° Ils admettent encore avec l'évidence *intrinsèque* de la vérité, une évidence *extrinsèque* dans les matières de foi divine et humaine. Quand on a l'évidence intrinsèque, la vérité même est visible ; si l'évidence n'est qu'extrinsèque, seul le témoignage qui fait croire à la vérité est évident. Mais tout le monde sait que la chose connue par le seul témoignage reste *obscure* et n'est *évidente* en aucune façon.

3° Aussi, pour nous, l'évidence se divise seulement en évidence *immédiate* et *médiate* ; en évidence *métaphysique, physique et morale,* comme la vérité qui la contient (n. 177) et la certitude qu'elle engendre (n. 186).— Les quatre premières ne font pas doute, mais y a-t-il aussi une évidence *morale* ? Oui, dans les vérités pratiques, les questions historiques, les preuves d'autorité, et nous lui assignerons pour caractères, d'une part, la présence de raisons positives propres à convaincre l'esprit, et, d'autre part, l'exclusion de tout fondement à un doute raisonnable par rapport à la vérité morale qu'elle met en lumière. Sans doute, cette évidence admet une foule de degrés, mais il est des cas où son éclat est si vif qu'on ne peut la récuser.

Ainsi croire que Rome n'existe pas, — que des témoins nombreux, désintéressés, de la résurrection d'un mort soient tous hallucinés ou trompeurs, — que par une combinaison des caractères d'imprimerie faite au hasard, on puisse retrouver l'Iliade, — serait *évidemment* absurde, et l'hésitation à donner ici son assentiment, dénoterait un cerveau malade.

196. En quel sens l'évidence est-elle le motif suprême de certitude ?

THÈSE

Le motif suprême de certitude est la manifestation de l'évidence objective.

1° Preuve tirée de *la nature* de l'évidence. — Le motif suprême de certitude, c'est ce qui est *requis et suffit* pour faire adhérer l'esprit au vrai, sans aucune crainte d'erreur ; mais d'une part, l'esprit ne peut adhérer à la vérité, si la vérité elle-même ne projette sur notre intellect la lumière de l'évidence ; l'évidence objective est donc *requise*. D'autre part, chaque fois qu'une vérité se manifeste avec évidence à notre esprit, elle

entraîne son assentiment, et tout doute cesse aussitôt ; la manifestation de l'évidence est donc *suffisante*.

2° Preuve tirée des *caractères* de l'évidence. — On trouve dans l'évidence les caractères du suprême motif de certitude. C'est un motif *connu par lui-même*. Rien, en effet, de plus clair que l'ἐναργεια, comme disent les Grecs, ou l'éclat de l'évidence. — C'est un motif *universel*, puisque tous les autres motifs le renferment. — Il est si *nécessaire*, que sans lui aucun motif de certitude n'est perçu et que, grâce à lui, tous les autres motifs d'adhésion peuvent être saisis. — C'est enfin quelque chose d'*objectif* et de *subjectif* à la fois, puisque l'évidence perçue n'est autre chose que l'éclat de l'objet en tant qu'il *se manifeste* à l'esprit. Le motif dernier de la certitude est donc la manifestation de l'évidence.

3° *Confirmation* de la thèse par le témoignage de la *conscience*. Elle nous atteste que, si nous adhérons au vrai, c'est toujours parce qu'il *brille* avec évidence devant notre esprit ; aussi avons-nous coutume de dire : la chose est *patente, c'est évident*, je *suis certain* de mon existence, des premiers principes, parce que la vérité de tout cela est de la dernière évidence.

Et de fait, qu'est-ce qui pousse l'esprit à adhérer ? — 1. Dans la connaissance *expérimentale*, c'est un objet présent avec évidence par son action dans nos facultés cognitives. — 2. S'il s'agit de *science* abstraite, c'est le lien entre le sujet et le prédicat, qu'il soit évident immédiatement par lui-même ou d'une évidence simplement médiate. — 3. Dans les vérités de foi enfin, c'est la légitimité évidente de l'autorité qui impose l'acte de foi.

197. C'est donc toute vérité, mais la vérité seule, qui peut avoir la marque de l'évidence. — I. C'est *toute vérité*. Ceci soit dit contre les philosophes qui n'admettent l'évidence que pour certaines vérités ; par ex., pour celles qui sont perçues sans discussion (Descartes, Malebranche, beaucoup d'ontologistes et Balmès probablement).

Sans doute, il se peut qu'une vérité ne soit pas évidente *pour nous* ; mais, *en soi* ou relativement à l'intelligence infinie, la vérité a toujours et nécessairement la marque de clarté ou d'intelligibilité qui la distingue du faux. L'intelligibilité, en effet, convient nécessairement à tout ce qui est.

II. C'est *la vérité seule*. En cela nous nous écartons des philo-

sophes, comme M. Rabier, qui admettent l'existence d'évidences absolues, bien qu'illusoires, au moins pour la perception des sens. Mais nous nions résolument ce fait. L'évidence des hallucinés ou des rêveurs n'est pas une véritable évidence *objective*, comme l'halluciné le reconnaît aisément même pendant la crise, s'il reste maître de lui-même, et le dormeur à son réveil. La comparaison la plus élémentaire suffit à distinguer l'évidence de sa contrefaçon. — Quant à la perception intellectuelle, si l'erreur pouvait devenir évidente, nous serions fatalement trompés, et toute science croulerait par la base. Mais c'est impossible, car « le vrai c'est ce qui est, le faux c'est ce qui n'est pas ». Or le non-être ne saurait se manifester ni se faire voir à l'intellect. « On peut bien, selon la belle parole de Bossuet, ne pas entendre ce qui est ; mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas. »

III. *Toutes les vérités sont évidentes, mais non au même titre.*

Ceci va contre les rationalistes pour qui certaines vérités, telles que les mystères de la foi, n'ont aucune évidence, et partant ne sauraient être admises. Telle était la prétention de Cousin, lorsqu'il écrivait : « Par là tombent d'un seul coup toutes les autorités..., à moins que ces autorités ne trouvent le secret de nous rendre évidente, et d'une évidence irrésistible, la vérité qu'elles nous apportent. »

Nous admettons, au contraire : 1° que certaines vérités ont une évidence *immédiate*. Tels sont les premiers principes, qui non seulement doivent être vrais par eux-mêmes, mais être reconnus pour tels, avant toute démonstration.

2° Que d'autres n'ont qu'une évidence *médiate* ; ex. : les conclusions scientifiques. La certitude de la science vient tout entière de la certitude de ses principes.

3° Certaines vérités enfin, comme les mystères, *n'ont pour nous* aucune évidence *intrinsèque* ni immédiate, ni médiate : c'est-à-dire que nous ne connaissons pas *la nature* intime de ces vérités, mais nous pouvons cependant en connaître l'existence, avec évidence, grâce à la révélation et au témoignage.

Ceci posé, on peut conclure que les hommes n'adhèrent au vrai que par l'*autorité de l'évidence* ou par *l'évidence de l'autorité*.

LIVRE SECOND DE LA CRITIQUE

CRITIQUE SPÉCIALE OU CRITÉRIOLOGIE.

198. Définition des critères : leurs espèces. — Le *mot* critère, en grec κριτήριον, vient de κρίνω, *je juge, je discerne*, et désigne l'instrument qui sert à distinguer le vrai du faux. On pourrait l'appeler, et les auteurs l'appellent souvent, *source* ou *moyen* de vérité.

Ce mot a été pris dans un grand nombre d'acceptions, ce qui a donné lieu à des controverses sans fin. Pour y échapper, distinguons avec les scolastiques, trois espèces de critères : le criterium *propter quod*, le criterium *a quo*, et le criterium *per quod*. Le premier, c'est le motif suprême ou l'évidence que nous avons déjà étudiée ; — le second, c'est le principe de contradiction ou lumière de la raison, sans lequel aucun jugement ne serait certain (n. 256) ; — enfin le troisième, ce sont les divers instruments qui permettent de trouver les vérités de différents genres. C'est ce dernier sens que nous donnerons ici au mot critère.

Un critère peut se définir : l'*instrument dont l'homme se sert pour distinguer le vrai du faux*. En ce sens, l'intellect lui-même et les autres facultés cognitives, considérées non pas précisément en tant que facultés, mais en tant que causes instrumentales de la *certitude* de nos jugements, sont des critères proprement dits. — Tout ce qui, en effet, cause l'adhésion de l'esprit, tout ce qui est source de vérité, ou moyen de la connaître, s'appelle critère.

Trois questions se posent au sujet des critères : quels sont les critères tant *intrinsèques* qu'*extrinsèques* ; peuvent-ils se réduire à *un seul* ou du moins à un *petit nombre* ? — Nous aurons donc trois chapitres : I. Des Critères *Intrinsèques* ; — II. Des Critères *Extrinsèques* ; — III. *Réduction* des critères.

CHAPITRE PREMIER

DES CRITÈRES INTRINSÈQUES.

L'homme porte en lui-même deux instruments pour arriver au vrai : les sens et l'intellect. Mais les sens sont *internes ou externes ;* et l'intellect *perçoit* simplement ou bien *il raisonne*. De là quatre articles : 1° du critère des *Sens Externes* ; 2° du critère des *Sens Internes* ; 3° du critère de l'*Intellect* ; 4° du critère de *la Raison*.

Remarque. — Nous n'entreprenons pas ici la description de ces facultés ; cela regarde la Psychologie. La Logique se borne à rechercher si ces facultés sont véridiques, si elles sont des sources légitimes de connaissances.

ARTICLE I.

Du critère des Sens Externes [1].

199. Préliminaires de la question. — A. — *Nature* de ce critère. — *La faculté de sentir est celle qui permet à l'âme unie au corps de percevoir les objets matériels en tant que matériels.* Cette faculté est double, externe ou interne : la seconde prend conscience de notre corps et de ses affections organiques. Nous étudierons cette dernière dans l'article suivant ; mais ici demandons-nous au sujet des sens externes, *vue, ouïe, odorat, goût, tact*, s'ils sont des critères légitimes, qui nous donnent *immédiatement* la certitude sur l'existence et les propriétés des objets extérieurs.

B. — *Opinions*. — Il y a sur cette question des plus controversées par les philosophes trois opinions.

La première est celle des *idéalistes*. Ils n'admettent ni l'existence des corps, ni la véracité des sens externes.

Ainsi Hume, reprenant le doute de Pyrrhon, rejette complètement la réalité des corps ; d'autres, à la suite de Fichte, partisans d'un idéalisme dogmatique, transcendental et subjectif, ont imaginé une théorie d'après laquelle ce serait l'esprit qui produirait les images des corps ; quelques-uns enfin, à la suite de Berkeley, partisans d'un idéalisme

1. Farges, *Objectivité de la perception des sens externes*. — Cousin, *Hist. gén. de la Phil.*, leç. VIIIe.

objectif, ont prétendu que les phénomènes corporels sont réels, mais directement produits par Dieu.

La seconde opinion est celle des *modernes* : ils admettent, pour la plupart, que l'existence des corps est prouvée, non par la perception immédiate des sens externes, mais par le raisonnement : Descartes en s'appuyant sur la *véracité* divine ; — Malebranche sur l'autorité de la *révélation* ; — Reid, sur un *instinct* nécessaire de notre nature ; — Cousin enfin en s'élevant des sensations subjectives à leur cause objective au moyen de l'*induction* (n. 201).

La troisième opinion est *celle des péripatéticiens*, qui admettent la *perception immédiate et évidente par les sens de leur objet propre, dans les conditions normales*.

Nous disons : 1° la perception *de l'objet propre*. Les scolastiques, en effet, distinguent trois objets des sens externes ou trois sensibles : le sensible *propre*, le sensible *commun*, et le sensible *par accident*. Le sensible *propre* est celui qui tombe directement et exclusivement sous chacun des sens externes, en sorte qu'aucun autre sens ne peut le percevoir ; c'est de cette façon que la couleur est l'objet de la vue, et le son de l'ouïe, etc. Le sensible *commun* est celui qui tombe indirectement sous plusieurs sens ; ex. : *la figure* qui est à la fois objet de la vue et du tact. Le sensible *par accident* est l'objet propre d'un sens, connu indirectement par un autre sens, en vertu de l'association des images ; ex. : la *distance*, la *profondeur*, objets propres du toucher, sont par accident objets de la vue ; c'est encore la substance individuelle que le toucher sent à travers ses modes solides ou ses opérations résistantes.

Nous disons : 2° *Dans les conditions normales*.

Or voici ces conditions : *a*) *Du côté du sujet*, l'organe doit fonctionner à l'état normal ; c.-à.-d., ne pas être gêné par le sommeil, la maladie ou quelqu'autre obstacle. — *b*) *Du côté de l'objet*, il faut que ce soit l'objet *propre* du sens ; la vue par conséquent ne saurait sans le toucher juger sûrement du mouvement ou de la profondeur, puisqu'elle ne fait qu'interpréter les signes habituels de ces phénomènes : aussi risque-t-elle de s'y tromper. Il faut aussi que l'objet propre soit *proportionné* au sens, c.-à.-d., ni trop grand, ni trop petit, ni trop éloigné, ni trop rapproché, ni trop rapide dans son apparition. —

c) Enfin *dans le milieu* qui sépare l'objet du sujet, il ne doit y avoir aucun obstacle à la transmission régulière de la lumière ou du son. Ainsi, un bâton plongé dans l'eau paraîtra brisé.

200. — La perception des sens est-elle un critère de vérité ?

THÈSE

La perception des sens, dans les conditions normales, montre avec certitude les propriétés sensibles des corps.

Trois arguments prouveront cette thèse.

1° *La nature même* de la perception des sens, dont on peut résumer ainsi le procédé. Les propriétés des corps : figure, couleur, son, etc., agissent sur nos organes sensibles, comme l'agent sur le patient, en y imprimant leur action et partant leur ressemblance. Ainsi le miroir reçoit l'image des objets, la cire l'empreinte du cachet, etc. Or il est impossible que le patient, supposé qu'il soit sensible et conscient, n'ait pas conscience de l'action qui le frappe et le pénètre. Il perçoit donc nécessairement quelque chose des objets extérieurs, à savoir leur action avec ses modes : résistance, étendue, figure, couleur, son, etc... (Psych., n. 54-56).

Ce qui confirme ce raisonnement, c'est que tous les organes des sens sont merveilleusement appropriés pour recevoir les diverses actions produites par les objets. Nier cette aptitude naturelle, serait nier l'ordre évident et la véracité de la nature elle-même.

2° *Le témoignage de la conscience* distingue avec évidence le moi et le non-moi, les actions que je reçois passivement et celles que je produis. La douleur occasionnée par une pointe d'aiguille n'est pas attribuée à l'aiguille, mais au moi qui souffre : et la figure pointue n'est pas attribuée au moi, mais à l'aiguille. Le moi est donc pénétré par des actions étrangères, et partant objectives, qui se distinguent aisément des actions propres ; aussi sont-elles spontanément objectivées ou projetées au dehors et remises à leur place. Rien de plus clair que ce témoignage de la conscience, c'est l'argument suprême lorsque nous pouvons dire avec assurance : je l'ai vu de mes yeux, touché de mes mains, etc...

3° *L'absurdité des conséquences* pratiques de l'opinion contraire est un argument qui a suffi à la conversion de Reid et

d'autres idéalistes : nier l'existence de ses parents, de ses amis, des objets qui nous entourent, ou recourir à des syllogismes pour s'en convaincre, ne sera jamais le fait d'un homme sensé et raisonnable.

201. Donc l'existence du monde ne se démontre pas. — Puisqu'il est immédiatement perçu, nous jugeons immédiatement qu'il existe : tout raisonnement est *inutile* et même *illégitime*.

1° Il est *inutile*, puisqu'il est moins clair que la perception directe. — Cependant le raisonnement peut être ajouté comme explication ou confirmation. Par exemple : si le monde n'était pas la véritable cause de nos sensations, cette cause serait *Dieu*, la *nature* ou quelque *Génie*. Si c'est Dieu, il ne peut induire le genre humain en une erreur universelle et invincible ; si c'est la nature, elle ne peut être trompeuse, car elle est l'œuvre de Dieu ; si c'est un Génie, il ne peut nous tromper malgré la volonté de Dieu. Donc, de quelque côté qu'on se tourne, il faut admettre l'objectivité des sensations normales, qui, bon gré, mal gré, nous imposent l'évidence de l'existence du monde.

2° Il serait *illégitime*, car il serait un cercle vicieux, soit que l'on suppose dans les prémisses la véracité des sens, soit qu'on la nie. Aucun raisonnement n'échappe à ce reproche.

1. Ainsi, d'après Reid, l'instinct nécessaire de la nature, qui oblige tous les hommes à croire invinciblement à l'existence d'objets matériels, ne saurait tromper ; — mais où Reid a-t-il appris qu'il existe des hommes, si ce n'est dans le témoignage des sens ?

2. D'après Descartes, c'est la véracité de Dieu qui prouve l'existence du monde ; — mais au contraire l'existence du monde est la voie qui mène à Dieu : la notion du monde précède de beaucoup, chez nous, celle de l'existence de Dieu. « Selon Descartes, écrivait Cousin, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'à la suite d'un raisonnement, et d'un raisonnement assez compliqué dont la base serait la véracité de Dieu. En fait, il n'en est pas ainsi, et la croyance à l'existence du monde est infiniment plus voisine du point de départ de la pensée. Or, une fois l'existence du monde mise après celle de l'âme et celle de Dieu, on ne peut se le dissimuler, la porte est ouverte à l'idéalisme, et l'on voit déjà venir Malebranche. »

3. Pour Malebranche, les sensations ne sauraient sans le témoignage de l'Ecriture Sainte démontrer l'existence des corps : — mais comment constater le témoignage de l'Ecriture sans le secours des sens ?

4. Enfin, d'après Cousin, l'existence des sensations subjectives suppose une cause réelle en dehors de nous : il faut donc que le monde soit ; — mais la conscience n'atteste pas moins l'objectivité que l'existence des sensations, elle montre l'une et l'autre immédiatement, et non par un raisonnement. On ne saurait donc admettre l'une et rejeter l'autre.

201 *bis*. Donc les corps sont bien la cause de nos sensations. — La conséquence s'impose, car il doit y avoir proportion entre la cause et l'effet. Or l'effet, qui est la sensation, est un effet matériel et sensible, ainsi, lorsqu'on approche la main du feu, on a une sensation de chaleur. Donc la cause n'est pas spirituelle, mais matérielle et sensible, sinon il faudrait admettre que les purs esprits et Dieu lui-même pourraient être touchés et sentis par nos organes : ce qui est contradictoire.

Au reste, si les corps ne sont pas causes des sensations, quelle sera cette cause ? l'âme seule, comme Fichte l'a dit, ou Dieu seul, comme le voulait Berkeley ? Or ce sont là deux hypothèses inadmissibles.

1° L'*âme seule* ne peut être cause des sensations. Elle produirait, en effet, ces sensations soit *librement*, soit *nécessairement* par sa nature même ; or aucune des deux hypothèses n'est soutenable. — Ce n'est pas *librement*, car nous percevons *malgré nous* bien des choses, telles que des crimes affreux, etc. ; nous voudrions, au contraire, en percevoir beaucoup d'autres, qu'il nous est impossible d'entendre, de voir, ou de toucher. — Ce n'est pas *nécessairement*, car l'aveugle n'imagine pas de couleurs, ni le sourd les notes de musique. L'âme seule ne peut donc suffire à produire les sensations, ni librement, ni nécessairement.

2° Les sensations ne peuvent davantage être produites *par Dieu seul* ; cela répugne *à sa sagesse et à sa véracité* ; — *à sa sagesse*, car il serait inutile de nous faire voir comme existant des objets qui n'existent pas réellement ; — *à sa véracité* : nous serions réellement trompés ; nos sens attestent, en effet, qu'ils perçoivent non pas une chaleur imaginaire, mais la chaleur de la main, par exemple, ou la chaleur du feu extérieur.

202. Solution des difficultés relatives à la véracité des sens.

Obj. I. — Le corps ne peut agir sur l'âme, ni l'âme sur le corps : la perception immédiate des corps est par conséquent impossible.

Rép. — *Je dist. l'ant.* : les objets matériels ne peuvent agir sur l'âme séparée du corps, *je le conc.* ; sur l'âme substantiellement unie au corps, c'est-à-dire sur les organes animés, *je dist.* encore : si les conditions requises font défaut, *je le conc.* ; si les conditions requises sont réalisées,

je le nie. L'objet sensible, en effet, par rapport à l'organe sensible, est comme l'agent à l'égard du patient ; or, comme *l'action de l'agent est dans le patient,* celui-ci n'a pas besoin de sortir de lui-même pour prendre conscience de l'action qui le frappe et la percevoir immédiatement. C'est ainsi que nous percevons, sinon les substances du corps, du moins les actions physiques qui les manifestent (Anthrop., n. 55-57).

Obj. II. — L'expérience prouve que nos sens se trompent souvent ; donc on ne peut les prendre pour critères de vérité.

Rép. — 1° *Je rétorque l'argument* : la raison aussi se trompe ; c'est là un fait d'expérience, donc elle n'est pas un critère de certitude.

2° *Je dist. l'ant.* : les sens se trompent, si l'une ou l'autre des conditions requises vient à faire défaut, *je le conc.* ; autrement, *je le nie.* Ainsi, par ex., dans le sommeil, nous croyons voir bien des choses qui en réalité n'existent pas. Mais ce n'est là qu'une contrefaçon de l'évidence facile à distinguer pour l'homme à l'état normal.

3° *Je nie l'ant.* — Ce ne sont pas les sens, en effet, c'est l'intellect qui se trompe, en inférant de faux jugements, de fausses inductions, à l'occasion de perceptions sensibles, qui, elles, sont toujours vraies, seraient-elles très incomplètes.

Obj. III. — La couleur, l'odeur, la saveur semblent être des qualités objectives ; or la Physique nous apprend que les couleurs, les odeurs ne sont que des vibrations, et partant sont des sensations purement subjectives ; donc les sens se trompent.

Rép. — *Je passe sur la maj.*, mais *je nie la min.* ; la physique n'a jamais prouvé que les vibrations soient les *seuls* éléments objectifs de ces phénomènes. Quoi qu'il en soit, en effet, de la raison formelle de la saveur, de l'odeur, de la couleur, il est certain qu'elles sont quelque chose d'objectif, qui diffère selon les sensations (Cosmol., n. 81).

ARTICLE II.

Du Critère des Sens Internes [1].

203. Etat de la question. — Les sens externes nous font connaître ce qui est au dehors de nous ; les sens internes, ce qui est au dedans de nous, c'est-à-dire les sensations des sens externes. Ces sensations sont simplement perçues et distinguées par le *sens central*, ou conservées par l'*imagination*, ou reconnues par la *mémoire*, ou enfin estimées nuisibles ou utiles par l'*estimative*. Nous avons donc quatre sens internes : *le sens central* ou *conscience sensible, l'imagination, la mémoire* et *l'estimative*.

1. Farges, *Le cerveau et les facultés*, 2e part.

La nature même des sens internes démontre d'une manière générale leur véracité ; ce sont en effet des puissances cognitives et des puissances internes. En tant que *puissances*, elles agissent nécessairement et doivent, une fois toutes les conditions normales posées, atteindre infailliblement leur objet ; autrement la nature en suivant sa pente naturelle arriverait à l'erreur ; en tant que *puissances internes* percevant quelque chose de subjectif, elles ne sont récusées aujourd'hui par personne ; seuls les sceptiques de l'antiquité ont osé le faire.

Nous traiterons ici en particulier de *la conscience* et *de la mémoire*, après avoir fait remarquer que tous les phénomènes sont ou présents, et partant objet de conscience, ou passés, et partant objet de la mémoire, et que ces deux facultés se retrouvent non seulement dans l'ordre sensible, mais aussi dans l'ordre intellectuel.

§ I. — *Du Critère de la Conscience.*

204. Etat de la question. — A. — *Nature* de ce critère. La conscience, au sens large, peut se définir : *la puissance qui nous fait connaître tous les phénomènes présents en nous.* Non seulement, en effet, nous sentons, voyons, comprenons, mais, grâce à la conscience, nous savons encore que nous sentons, voyons et comprenons, et nous connaissons les autres affections internes de notre âme.

Ces affections peuvent être sensibles ou rationnelles : la conscience se divisera donc en conscience *sensible*, qui perçoit les phénomènes sensibles, et en conscience *intellectuelle*, qui perçoit les phénomènes rationnels. — En outre, l'objet de la conscience est double, direct et indirect, selon que notre âme saisit directement ses propres opérations, ou par ses opérations, sa propre existence, comme sujet pensant.

B. — *Erreurs.* Tous les philosophes, à l'exception des sceptiques universels, admettent que la conscience est un critère infaillible quand il s'agit de son objet *direct* ; mais s'il s'agit de son objet *indirect*, beaucoup rejettent son témoignage ou le comprennent mal.

1. D'après Kant, Fichte et quelques autres, la conscience nous révèle la présence des phénomènes de l'âme, mais aucunement l'existence du sujet lui-même. — 2. Descartes pense que ce sujet ne connaît son

existence propre que moyennant un raisonnement ; « Je pris garde que pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui pensais fusse quelque chose : je pense, donc je suis. » — 3. Enfin l'école écossaise enseigne avec Reid que notre foi dans la valeur de la conscience n'est qu'une affaire de bon sens, le fruit d'un instinct infaillible, mais aveugle, de la nature.

THÈSE

205. *La conscience est un critère intuitif de vérité.*

I. — *C'est un critère.* On ne saurait révoquer en doute ce que prouve une expérience constante et universelle, dont la négation serait la ruine de toute certitude ; or, d'une part, une expérience constante et universelle nous dit que non seulement l'âme sent et pense, mais sait avec certitude qu'elle sent et pense ; d'autre part, si le sens intime n'est pas vrai, aucune certitude n'existe plus pour nous. On ne saurait donc révoquer en doute le témoignage de la conscience, sans tomber fatalement dans le pyrrhonisme absolu.

II. — C'est un critère *intuitif.* Il faut regarder comme moyen intuitif de certitude celui qui est assez évident pour n'avoir besoin d'aucune démonstration, et pour ne pouvoir même être ni attaqué, ni démontré. Or tel est le témoignage de la conscience.

1° *Il est évident par lui-même.* Cette proposition, par ex. : je sais que je pense, n'a besoin d'aucune démonstration.

2° *Il ne peut être démontré*, puisque toute démonstration suppose ce témoignage ; la démonstration, en effet, est une opération de l'intellect qui passe d'un jugement à un autre ; or cette opération est impossible, si la raison ne peut revenir sur ses actes par la réflexion ou conscience.

3° *Il ne peut être attaqué.* Pour attaquer le témoignage de la conscience, il faut au moins être sûr de l'existence de son doute, mais est-il possible de connaître l'existence de son doute sans croire au témoignage de la conscience ?

Remarquons contre les *Cartésiens* que de ce fait, « *je pense* », on tire, non pas par un raisonnement, mais immédiatement, par une simple analyse, la connaissance de son existence. Dire : *je pense*, c'est dire : *je suis pensant* : se percevoir comme pensant, c'est se percevoir comme existant : l'existence du sujet pensant est essentiellement contenue dans le fait de la pensée.

206. La conscience perçoit aussi le sujet pensant. — C'est une conséquence : elle ne le perçoit pas sans doute directement, comme les affections de l'âme ; mais indirectement à travers ces affections. Percevoir que l'on sent, que l'on pense, que l'on produit les autres opérations de la vie, c'est percevoir en même temps que l'on agit, que l'on est. Personne, en effet, ne peut sentir en lui une action sans agent, une souffrance sans un sujet souffrant, une manière d'être quelconque sans saisir l'existence d'une réalité, car la manière d'être est inséparable de l'être.

Nous disons *l'existence* et non pas *la nature* de l'âme, ni les *relations* de nos affections entre elles : rechercher la nature de l'âme et les relations de nos affections, c'est le propre du raisonnement.

Tout ceci va contre Kant et les phénoménistes pour qui la conscience, en percevant le τὸ ἐγώ, ne perçoit qu'un phénomène, des affections purement passagères. — Il n'en est rien, nous percevons aussi le noumène, ou le substratum de ces phénomènes, au moins comme un fait, c'est-à-dire comme quelque chose de réel et d'existant. Ce sont là deux choses inséparables.

§ II. — *Du Critère de la Mémoire.*

207. Etat de la question. — A. — *Nature* de ce critère. On définit la mémoire : « *La puissance qui conserve les connaissances passées et les reconnaît comme passées.* » Elle diffère de la conscience en ce qu'elle évoque le passé, tandis que celle-ci se borne à la connaissance du présent. — Elle peut porter sur les affections de l'esprit et sur les données de l'ordre sensible et intellectuel : il y aura donc une mémoire *sensible*, et une autre *intellectuelle*, comme pour la conscience. — Elle ne perçoit enfin *directement* que les pensées ; et au moyen des pensées, elle atteint *indirectement* l'objet qu'elles représentent.

B. — *Les opinions* sont les mêmes au sujet de la mémoire qu'à propos de la conscience ; et cela se conçoit, puisque la mémoire n'est qu'une « *conscience continuée* ». Voici notre

THÈSE

208. *La mémoire est par elle-même un critère intuitif de vérité.*

Preuve.— Pour que la mémoire nous confère la certitude,

et une certitude immédiate, deux choses suffisent : 1° que les affections passées soient conservées dans l'âme ; 2° que ces affections puissent être reconnues. Or, d'une part, l'âme doit conserver certaines affections, certaines pensées passées ; toute substance, en effet, affectée d'une modification quelconque, conserve cette modification, si aucun obstacle ne contrarie son action. — Rien n'empêche, d'autre part, que les affections conservées dans l'âme soient reconnues dans la suite. Que si l'âme peut connaître une première fois les objets qui lui sont présents, pourquoi ne les connaîtrait-elle pas une seconde et une troisième fois ?

De fait, il en est ainsi, et cela se démontre : — 1. *par le sens intime*. Nous percevons avec évidence qu'hier nous avons fait, voulu, aimé telles ou telles choses ; or en tout cela, la mémoire, à l'état normal, ne peut nous tromper, ou bien il faut douter de tout. — 2. *Par la conséquence de l'opinion opposée*. Nier la valeur de la mémoire, c'est nier la science elle-même ; car une suite proprement dite de connaissances suppose la mémoire. « Ainsi, dit Quintilien, toute étude dépend de la mémoire ; c'est en vain que nous étudions, si ce qui frappe nos oreilles s'écoule immédiatement loin de nous. »

209. Solution de quelques difficultés sur la mémoire. — *Obj. I.* — La mémoire est trompeuse, donc elle n'est pas un critère de certitude.

Rép. — *Je dist. l'ant.* : La mémoire est trompeuse par accident, *je le conc.* ; par essence, *je le nie*. Si nous croyons parfois nous souvenir de choses dont en réalité nous n'avons pas souvenance, cela ne vient pas d'un défaut de la mémoire, mais d'un manque de réflexion, de même que l'erreur ne vient pas de l'évidence, mais d'un manque d'évidence.

Inst. — Il n'y a aucun moyen de distinguer, si la mémoire est vraie ou fausse ; elle n'est donc pas un critère.

Rép. — *Je le nie*. Il y a un moyen, l'évidence. Et de fait, souvent la mémoire nous rapporte le passé avec la dernière évidence, en sorte que nous ne pouvons douter de son témoignage.

Obj. II. — La mémoire est essentiellement faillible : elle ne peut rapporter que peu de choses, et les unes seulement d'une manière confuse. Donc il ne faut pas s'y fier.

Rép. — *Je dist. l'ant.* : La mémoire est faillible, *quelquefois*, je le conc. ; *toujours*, je le nie. Tout ce qui est imparfait peut faillir dans certains cas. — Je *nie la conséq.* Il y a la même différence entre le manque de mémoire et la mémoire trompeuse, qu'entre l'ignorance et

l'erreur ; autre chose est de ne rien rapporter, autre chose de rapporter l'erreur pour la vérité.

ARTICLE III.

Du Critère de l'Intelligence.

Sous le nom d'*intelligence*, on entend l'intellect, soit qu'il conçoive *directement ses idées*, soit que par la réflexion il les *universalise*, soit enfin qu'il en tire les *premiers principes* intuitifs. Nous aurons donc trois paragraphes : 1° *Valeur objective de nos idées* ; 2° *Objectivité des universaux* ; 3° *Certitude des premiers jugements.*

§ I. — *Valeur Objective de nos idées* [1].

210. Etat de la question. — D'après ce que nous avons dit en Dialectique, les idées sont les ressemblances des objets, exprimées d'une manière intelligible dans l'esprit, et représentant des essences abstraites. Ces idées sont-elles conformes aux objets qu'elles représentent ? telle est la question qui se pose.

Prétendre que toutes les idées, *métaphysiques*, *physiques ou morales*, ou que la plupart de ces idées ne sont pas conformes à la réalité, c'est professer l'idéalisme.

L'idéalisme revêt trois formes : les uns avec Berkeley nient l'objectivité des idées, qui se rapportent au monde *physique* et corporel. D'autres, à la suite de Kant, révoquent en doute le caractère objectif des idées d'ordre physique et *métaphysique*, mais veulent sauver les idées d'ordre moral et psychologique. Les autres enfin, tels que Jouffroy, après Fichte, Schelling, Hegel, rejettent l'objectivité de *toutes* les idées, à l'exception pourtant de l'idée de sujet pensant.

Le kantisme, appelé aussi *criticisme* ou *subjectivisme transcendental*, est la forme de scepticisme la plus commune dans la philosophie contemporaine, aussi en parlerons-nous plus longuement.

211. — Système de Kant sur la valeur de nos idées. — L'auteur de la *Critique de la raison pure* suppose que nos facultés cognitives sont munies de formes innées, au travers desquelles les objets sont vus autrement qu'ils ne sont. Or, d'après Kant, il y a trois facultés cognitives :

1. Kant, *Critique de la raison pure*, 1re part. — Gonzalez, *Hist. de la Philos.*, tome II, p. 425-463.

a) *La sensibilité*, dont les formes sont l'*espace* et le *temps*. Les choses en soi ne sont ni étendues, ni temporelles, mais elles nous apparaissent ainsi, parce qu'elles sont revêtues des formes *à priori* de notre sensibilité.

b) *L'intellect*, dont les formes sont les douze catégories divisées en quatre classes : — 1° *Quantité* (unité, pluralité, totalité) ; — 2° *Qualité* (réalité, négation, limitation) ; — 3° *Relation* (substance et accident, cause et effet, action mutuelle) ; — 4° *Modalité* (possibilité et impossibilité, existence et non-existence, nécessité et contingence).

c) La *raison* enfin, qui réunit les éléments, pour ainsi dire épars et divisés, de ces facultés, et y ajoute une triple unité : *psychologique* ou le τὸ ἐγω, *cosmologique* ou le monde, *théologique* ou *Dieu*. Ainsi se parfait l'œuvre de la connaissance humaine. Ces idées, comme les précédentes, se forment *à priori*, sans aucun concours de l'expérience, elles sont produites d'après la structure naturelle de l'esprit humain, qui les applique ensuite aux choses comme à une matière passive et indifférente : « Ce ne sont plus nos idées qui se conforment aux choses, ce sont les choses qui rentrent dans le moule de nos idées. » « L'idée est constructeur de l'expérience. »

Donc, d'après Kant : — 1° Il est impossible de passer du sujet à l'objet pensé. Chaque fois que l'intellect s'efforce de passer du sujet à l'objet, il tombe dans diverses *antinomies* ou propositions contradictoires, également évidentes, puisqu'on peut les défendre ou les attaquer avec autant de certitude. Il y en a quatre principales :

1. Le temps et l'espace sont finis, — ou *infinis* ;
2. Le monde est formé d'éléments simples, — ou *composés* ;
3. La liberté existe dans l'homme, — ou *n'existe pas* ;
4. Il y a une cause nécessaire de l'univers, — ou *il n'y en a pas*.

La solution de ces antinomies, d'après Kant, est tout entière dans la négation de la réalité objective des objets pensés à propos desquels on discute. L'objet une fois enlevé, l'antinomie entre lui et l'esprit humain n'est plus qu'apparente.

D'où 2° la formule du scepticisme subjectiviste : « Nous ignorons complètement ce que peut être la chose en soi (*noumène*). Nous ne connaissons que notre manière de nous la représenter (*phénomène*). « La « vérité ne consiste que dans l'accord de nos idées entre elles. » « Notre « science demeure..., mais c'est *une science qui n'est pas sue*. »

212. Que penser de la valeur objective de nos idées ?

THÈSE I

La valeur objective de nos idées se prouve non directement, mais indirectement.

A. — *Non directement.* — Celui qui tenterait une démons-

tration directe, se servirait d'idées reconnues pour objectives ou non objectives ; dans le premier cas, il ferait une pétition de principe ; dans le second, l'argumentation serait sans force ; cette démonstration n'est donc pas possible.

B. — *Mais indirectement.* — Cela ressort de trois manières :

1° *De l'origine des idées.* Comme nous le prouverons en Psychologie, c'est l'abstraction s'exerçant sur les objets sensibles, qui fournit les idées. Les idées sont donc aussi objectives que les données sensibles où on les a puisées (n. 200).

2° Le *sens intime* fournit la *confirmation* de notre preuve. Pour lui la loi d'objectivation ne fait aucun doute, et la valeur objective de nos idées de cercle ou de triangle est de toute évidence.

3° L'opinion *contraire* conduit à des conséquences inadmissibles. Nier l'objectivité des idées, c'est aller au scepticisme absolu ; une fois admis que les idées sont des formes purement subjectives de l'esprit, il devient impossible de jamais rien savoir des objets. L'intellect, informé par de telles idées préconçues, ne pourrait acquérir la connaissance d'aucune vérité ; et il serait vrai de conclure avec Rabier : « Nous sommes forcément enfermés dans nos idées, réduits à nos idées » ; puisque nous n'atteignons que nos idées.

THÈSE II

213. *Le criticisme ou subjectivisme kantien doit être rejeté.*

Preuve. — Ce système a des fondements faux, — il est contradictoire, — et dangereux dans ses conséquences.

A. — *Ses fondements sont faux.* Le criticisme, en effet :

1° Suppose que l'objet est toujours en dehors ou au-dessus du sujet pensant, en d'autres termes, inaccessible. Or cela est manifestement faux, quand il s'agit de la perception interne du moi conscient ; ici le sujet et l'objet s'identifient. Nous pouvons donc y puiser bon nombre d'idées objectives. —C'est faux encore s'il s'agit de la perception externe des objets qui nous frappent, car l'*action de l'agent est dans le patient* ; le patient peut donc percevoir en lui-même l'action étrangère qu'il subit, et de fait il la perçoit avec évidence (n. 200) (Ontol., n. 134).

2° Ce système suppose que des formes innées ou habitudes de l'esprit, pourraient suffire à elles seules à produire le phé-

nomène de l'évidence objective que nous éprouvons dans bien des cas. Or cela est impossible. En effet :

a) Si la seule idée innée *d'espace et de temps* suffisait à nous faire percevoir les objets comme étendus et comme ayant une certaine durée, pourquoi percevons-nous, par ex., le mouvement d'une horloge ronde dans la catégorie du temps et non dans celle de l'espace, et sa rondeur dans celle de l'espace et non pas du temps ? Pourquoi l'idée de causalité s'applique-t-elle à quelques successions de choses et non pas à toutes ? — On en dirait autant de toutes les catégories.

b) Si l'habitude innée offrait une raison suffisante de la nécessité évidente de ce jugement : *le tout est plus grand que la partie*, toutes les autres propositions qu'une longue habitude a invétérées dans notre esprit, ex. : *le soleil se lève et se couche*, nous apparaîtraient comme aussi évidemment nécessaires. Or il n'en est rien.

Concluons donc que la perception des formes ou notions de l'esprit, même innées, n'explique pas le fait de l'évidence ; il faut en outre la perception d'une réalité extérieure objective, qui nous porte à lui appliquer une notion plutôt qu'une autre. Autrement l'application des notions serait complètement arbitraire, contrairement à tous les faits d'expérience allégués plus haut.

B. — *Ce système est contradictoire dans son essence.* — Nier, en effet, la vérité objective et affirmer la vérité subjective, « une science qui n'est pas sue », sont deux choses qui ne peuvent s'accorder. En d'autres termes, la science purement subjective, définie par les kantistes : « l'accord de nos idées entre elles », est contradictoire. En effet :

1° Si aucune idée, ni aucun principe n'est plus objectivement vrai, pas même le principe de contradiction, s'il n'est qu'une pure illusion de l'esprit, nous pouvons à la fois affirmer et nier la même chose d'une même idée. Et alors comment donc s'établira l'accord demandé entre nos idées ? comment la seule existence du sujet pensant, ou même de ses idées pourra-t-elle demeurer certaine ?

2° On ne peut admettre la prétendue loi de la subjectivité, sans être en contradiction avec la loi de l'objectivation, innée dans tout esprit humain. En outre, si l'on admet que, dans

les fameuses antinomies, la raison est en contradiction nécessaire avec elle-même, la solution de Kant ne détruirait pas ce fait psychologique d'évidences contradictoires, qui suffirait à rendre impossible l'accord de nos idées entre elles.

C. — *Le criticisme est dangereux dans ses conséquences*, car il mène au scepticisme moral et au nihilisme pratique.

1° La loi du devoir proclame la distinction du bien et du mal dans le cœur de chaque homme, Kant l'a dit avec raison, mais à une condition toutefois, c'est que cette loi ne soit pas, comme les autres, purement subjective, une simple illusion de l'esprit. Or, si vous avez foi à l'objectivité des idées de bien et de mal ou de devoir, pourquoi rejetez-vous l'objectivité des autres idées? La raison pratique n'est pas une faculté essentiellement différente de la raison théorique : toutes deux par conséquent sont également vraies ou également trompeuses.

2° Une fois admis le principe kantiste : « le passage, l'équation entre le sujet et l'objet est impossible », ce n'est pas seulement toute *connaissance* objective qui est rendue impossible, mais encore toute *action* humaine. Vouloir agir, c'est en effet vouloir réaliser une certaine équation entre un objet à produire et notre idée ; or cela, dans l'hypothèse kantiste, est devenu impossible ; l'action est donc ruinée aussi bien que la science ; et la désespérance de l'école pessimiste devient, en droit et en fait, le corollaire suprême du criticisme.

§ II. — *Objectivité des universaux* [1].

214. Etat de la question. — Universel signifie *une chose commune à plusieurs individus*. L'universel est de deux sortes. *direct* et *réflexe* (n. 28). Nous avons déjà prouvé la valeur objective de nos idées *directes* ; maintenant cherchons si l'objet de l'universel *réflexe* existe ou plutôt où il existe.

Sur cette question, quatre opinions ont été soutenues : le *nominalisme*, le *conceptualisme*, le *réalisme absolu* et *le réalisme mitigé*. Pour les nominalistes, l'universel n'existe que dans les mots ; pour les conceptualistes, il n'est que dans l'esprit ; pour les réalistes absolus, il existe formellement dans

1. Kleutgen, *La Philos. scol.*, tome I, — Bourquart, *Doctrine de la connaissance*, p. 185. — Liberatore, *La Connaissance intellectuelle*.

les choses ; pour les réalistes mitigés, il est en partie dans l'esprit, et en partie dans les choses.

215. Le nominalisme, le conceptualisme et le réalisme. — 1. — Le *nominalisme* prétend que les universaux ne sont que des mots ; mots singuliers en eux-mêmes, mais désignant pourtant plusieurs individus. Exemple : le mot *homme* ne signifie pas autre chose que la collection des individus auxquels ce mot s'applique. — Le nominalisme a eu pour pères les anciens sensualistes : Epicure surtout et son école ; Roscelin et Guillaume Occam l'ont renouvelé au moyen âge ; dans ces derniers siècles, Hobbes, Hume, Smith, Dugald-Stewart, Condillac, avec tous les sensualistes, Taine et les positivistes, sont revenus, sans s'en rendre compte peut-être, aux mêmes théories. Ainsi, d'après Taine, les mots universels sont « des noms commodes au moyen desquels nous mettons ensemble dans un compartiment distinct, tous les faits d'une espèce distincte ; ces noms désignent un caractère commun aux faits qu'on loge sous la même étiquette », mais n'expriment rien de plus.

2. — Le *conceptualisme*, qui a eu pour partisans le stoïcien Zénon, Abailard, Descartes et Kant, est l'opinion de ceux pour qui les universaux n'ont pas d'existence réelle en dehors de l'esprit humain ; sans être pourtant de simples mots, ce sont (d'après eux) des conceptions de l'intellect que l'esprit applique aux choses. Ainsi les notions générales, qu'elles soient innées ou acquises, existent réellement dans l'esprit ; c'est lui qui les conçoit, mais elles n'existent aucunement dans les choses. Ce système s'appelle encore nominalisme *mental*, parce que les conceptions internes sont aussi des mots, des verbes, dont l'esprit se sert pour exprimer en lui-même les objets.

3. — Le *réalisme* enseigne que les universaux existent *formellement c.-à-d. en tant qu'universaux*, en dehors de l'intellect. On explique cela de trois manières. Les uns, à la suite de Platon, disent que les universaux, séparés de tout individu, sont des *êtres réels qui jouissent d'une existence propre*. — Pour les *ontologistes*, les universaux sont les *idées divines*, que l'homme par une intuition, une vision naturelle, perçoit immédiatement en Dieu. — D'autres, après Guillaume de Champeaux, enseignent que les universaux ne sont pas des formes existant en elles-mêmes en dehors des individus, ni dans l'intellect divin, mais dans les *individus eux-mêmes*, indépendamment de la considération de l'esprit, si bien que l'individu est *quelque chose d'universel*. Ce système, que défendent aussi les panthéistes, s'appelle *réalisme formel*. Ses partisans, en effet, prétendent que les universaux existent *réellement, en acte*, et *formellement* en dehors de l'esprit.

216. Définition du réalisme mitigé ou intellectualisme. — Le réalisme mitigé, défendu par Aristote et surtout par

S. Thomas, enseigne que l'universel est *en partie dans l'esprit, en partie dans les choses* ; il est donc un système intermédiaire entre le conceptualisme et le réalisme absolu. C'est pourquoi on l'appelle, non sans raison, *conceptualisme mitigé*, ou encore intellectualisme, parce que c'est l'intellect qui par abstraction tire des choses individuelles, les universaux.

I. — *Notion.* — Dans ce système, il importe de distinguer l'universel direct de l'universel réflexe. Ainsi on saisit directement la nature d'un cercle prise en elle-même, avant de concevoir après réflexion, que la rondeur est commune à tous les cercles. L'universel direct exprime l'essence des choses considérée en elle-même et objectivement ; il n'indique pas d'une manière explicite et positive qu'une chose est commune à plusieurs choses, il se borne à montrer la nature d'une chose. L'universel réflexe, au contraire, désigne positivement ce caractère d'universalité, à savoir qu'une chose est commune à plusieurs autres choses ; il exprime une relation entre plusieurs individus : telles sont toutes les notions de genre et d'espèce.

II. — *Sens de la thèse.* — La plupart des scolastiques accordent aux conceptualistes que l'universel réflexe est *un être de raison*, existant d'une manière formelle dans l'intellect, mais avec un *fondement* dans la réalité. De plus, ils affirment avec les réalistes que l'universel direct existe *dans les individus*, mais *autrement* que dans l'intellect. L'essence dans les individus est quelque chose de concret, elle est abstraite dans l'intellect. L'humanité, par ex., en tant que réalisée dans tel ou tel homme, ne signifie autre chose que l'essence de cet homme unie à ses propriétés accidentelles ; l'humanité dans l'intellect exprime d'une manière absolue l'essence de l'homme séparée, ou abstraite de ses propriétés accidentelles ou conditions individuelles.

Remarque. — Ce qui précède montre que S. Thomas n'est pas conceptualiste, ni nominaliste, comme le prétendent de Gerando, Haureau, Prantl, Delaunay et d'autres.

217. Critique du nominalisme, du conceptualisme et du réalisme.

THÈSE I

Le nominalisme est faux.

Preuve. — Il est faux, parce qu'il nie l'existence de l'universel et,

par suite, mène logiquement à la négation de toute science. Il n'y a pas, en effet, de science du particulier, mais seulement de l'universel.

C'est par une convention que les mots expriment une idée ; mais en eux-mêmes les mots ne sont *que des sons*, c.-à-d., une chose sensible et individuelle. Ils ne peuvent devenir universels, qu'à la condition d'*exprimer* une idée qui le soit. Si donc l'universel n'existe pas dans les idées, il ne saurait être dans les mots, qui ne sont que l'expression des idées : il y aurait autrement dans le signe quelque chose qui ne serait pas dans la chose signifiée. Le nominalisme enseigne donc que l'universel n'existe pas, ce qui est la négation de toute science.

Thèse II

218. *Le conceptualisme exagéré est faux.*

Preuves. — Pour le conceptualiste, l'universel n'est qu'idéal. Or il est impossible que l'universel soit une chose *purement idéale.*

1° De même que les mots sont l'expression de nos concepts, ces concepts à leur tour sont l'expression ou le signe des choses, d'où ils sont abstraits. Or le signe, en tant que signe, ne peut rien contenir, qui ne soit contenu, au moins d'une certaine manière, dans la chose signifiée. C'est pourquoi, si dans celle-ci il n'y a rien d'universel, il n'y en a pas davantage dans l'idée.

2° Qu'est-ce, en effet, que l'universel ? quelque chose de commun à plusieurs individus. Ainsi, dans cette proposition : Pierre est homme, le terme *homme* est universel, parce qu'il exprime une chose commune à tous les hommes, savoir, le caractère d'être animal raisonnable. Mais, une fois admis que l'universel n'est rien en dehors de l'esprit, nous ne pourrions plus l'attribuer aux choses, et dire que Pierre est animal raisonnable. Nous ne pourrions affirmer qu'un fait, l'existence de notre concept interne. Le conceptualisme est donc faux.

Thèse III

219. *Le réalisme absolu ou formalisme est faux.*

Preuve. — Si l'universel existait formellement en dehors de notre esprit, ce serait en *lui-même*, ou bien dans *les individus*, ou *en Dieu*. Or ces trois hypothèses sont fausses :

1° L'universel, l'humanité, par ex., n'existe pas en *lui-même*, séparé de tout individu. Tout être, en effet, qui existe réellement, est un, singulier et tout à fait déterminé.

2° L'universel n'existe pas formellement *dans les individus*, car tout ce qui se rencontre dans les individus est encore un, singulier et tout à fait déterminé.

3° L'universel n'existe pas formellement *en Dieu*. Dieu est l'Etre individuel par excellence et singulier ; et les universaux considérés dans

l'intellect divin, sont les idées d'après lesquelles Dieu a tout créé. L'universel donc, en tant qu'universel, n'existe pas formellement en dehors de notre esprit.

Qu'est-il donc ? Il est l'essence même des objets singuliers, une et déterminée dans chaque individu, mais considérée par l'intellect comme pouvant convenir à plusieurs individus de même genre ou de même espèce.

220. La théorie de S. Thomas sur l'universel est-elle vraie ?

THÈSE

L'universel direct existe dans les individus, mais non de la manière dont l'esprit le conçoit ; l'universel réflexe existe formellement dans l'intellect, avec un fondement réel dans les choses.

Prouvons l'une après l'autre ces diverses assertions. —

1° *L'universel direct existe dans les individus.* — L'universel direct, en effet, exprime l'essence des choses singulières ; or tout être individuel, cet homme, par ex., contient en *lui-même* l'essence, c.-à-d., les propriétés qui le constituent et le distinguent des autres êtres ; l'universel direct existe donc dans les individus. En sorte qu'avant toute généralisation de l'esprit, il est vrai de dire que Pierre est un homme, que Pierre a la liberté et autres propriétés humaines. Or, on ne pourrait pas le dire, si Pierre n'avait en lui-même tout ce qui constitue l'humanité ; l'universel direct existe donc réellement dans les individus avant toute généralisation de l'esprit.

2° *L'universel direct n'existe pas dans les individus de la même manière que l'intellect le conçoit.* — Une notion concrète est différente d'une notion abstraite (n. 25). Or l'essence des choses singulières doit être quelque chose de concret et de déterminé : Pierre est *un homme*, cet homme, et non pas l'humanité. L'universel, au contraire, est conçu par l'intellect comme quelque chose d'abstrait, de séparé de toute propriété ou condition individuelle ou accidentelle. Nous concevons, par ex., l'humanité en général. De même, la vue perçoit la couleur d'un fruit sans en sentir le goût ; il y a pourtant dans un fruit la couleur et le goût réunis. L'universel direct ou essence des individus n'existe donc pas dans les individus de la manière dont le saisit l'intellect.

220 *bis.* 3° **L'universel réflexe** existe *formellement dans l'intellect.* — L'être de raison existe formellement dans l'intellect; or l'universel réflexe est un être de raison, puisque c'est un être abstrait de l'espace, du temps, de toute existence, un être purement possible : l'universel réflexe existe donc formellement dans l'intellect. L'humanité, par ex., la rondeur,... désignent une chose tout à fait abstraite, indéfinie, en ce sens qu'elle s'étend à tous les possibles ; elles ne peuvent donc exister *formellement* que dans l'intellect, puisque dans les individus tout est singulier et déterminé.

4° *L'universel réflexe suppose un fondement dans les êtres individuels.* — Ce fondement est l'universel direct. L'universel réflexe n'est, en effet, que l'universel direct, en tant que l'intellect l'étend par réflexion à plusieurs individus. Mais l'universel direct, nous venons de le voir, exprime quelque chose de vraiment réel dans les individus. L'universel réflexe suppose donc comme fondement quelque chose qui est bien réel dans les individus. — Exemple : au moyen de la réflexion, l'intellect conçoit que l'humanité est commune à tous les hommes, même possibles : c'est là l'universel réflexe. Mais le concept même d'humanité suppose un fondement dans les choses, savoir, être animal et être raisonnable : c'est-à-dire avoir réellement en soi ce qui constitue l'animal raisonnable ; autrement l'intellect ne pourrait concevoir cette notion d'humanité.

221. Difficultés sur la valeur objective des universaux. — *Obj. I.* — Les universaux n'existent pas en dehors de notre esprit ; ils ne sont donc autre chose que des *noms* ou des *concepts* (*nominalisme, conceptualisme*).

Rép. : Je dist. l'ant. : Les universaux n'existent pas en dehors de notre esprit, *formellement,* d'une *manière réflexe,* je le conc. ; d'une *manière fondamentale et directe,* je le nie.

Obj. II. — La définition est l'expression de l'essence commune à plusieurs individus ; or la définition est l'expression de l'universel ; donc l'universel est *une* essence commune à plusieurs individus (*Réalisme absolu*).

Rép. : Je dist. la maj., la définition est l'expression de l'essence commune à plusieurs individus, à cause de *leur ressemblance* ou de *leur analogie, je le conc.* ; à cause de *leur identité, je le nie.* Ainsi Pierre, Jean... se définissent : animaux doués de raison, parce qu'ils sont en réalité semblables ; mais non parce qu'ils ont une essence numérique

ment une et identique. — *Je conc. la mineure* ; *je dist. la conséq. :* l'universel est une essence commune à plusieurs individus, c'est-à-dire *semblable, analogue* en plusieurs individus, *je le conc.* ; *identique* dans tous les individus, *je le nie.*

Obj. III. — Il n'y a d'absolu qu'en Dieu ; or l'universel est absolu ; donc l'universel n'existe qu'*en Dieu (ontologisme).*

Rép. : Je dist. la maj. : L'absolu n'existe qu'en Dieu, c'est-à-dire l'absolu *réel*, l'Etre *absolu*, je le conc. ; l'*absolu idéal*, je le nie, — *Je dist. la min.*, l'universel est un *absolu idéal*, je le conc. ; un *absolu réel*, je le nie. On dit que l'idée universelle est absolue, parce qu'elle, exprime l'essence des choses, séparée par l'abstraction de toute propriété, de toute condition individuelle ; mais il n'y a qu'un Etre vraiment et proprement nécessaire, immuable et absolu, c'est Dieu (Authropol., n. 127).

§ III. — *De la Certitude des Premiers Jugements*[1].

222. Etat de la question. — Ce que nous avons dit de la valeur des idées tant directes que réflexes, a prouvé cet axiome : l'*abstraction n'est pas un mensonge.* L'erreur n'est donc pas dans l'appréhension des idées ; cherchons maintenant si elle se trouve dans le jugement.

Il ne s'agit pas ici des jugements synthétiques où l'expérience seule montre la convenance de l'attribut pour le sujet. Mais la question se pose pour les jugements *métaphysiques, analytiques et immédiats*, — métaphysiques, c.-à-d., dont les idées sont universelles et qui ont trait à l'essence des choses ; — *analytiques*, c.-à-d. où par la seule analyse de ses idées l'esprit voit que l'attribut est essentiel au sujet ; — *immédiats*, c.-à-d., propres à l'intelligence, qui saisit immédiatement et sans raisonnement la convenance nécessaire des premiers principes, tel que : deux et deux font quatre. Nous accordons, en effet, que l'erreur peut se glisser dans les autres jugements (n. 225).

Les sceptiques prétendent que l'intelligence elle-même est sujette à l'erreur (Héraclite, Hégel, Beguelin). Nous allons les réfuter.

Thèse

223. *L'intelligence n'est pas sujette à l'erreur dans les premiers jugements qui lui sont propres.*

Preuve. — Si l'intelligence y était sujette à l'erreur, la faute

1. Stuart-Mill, *Log.*, t. I, p. 262. — Farges, *L'Idée de Dieu*, p. 38-51.

en serait à la *vérité*, par suite d'un défaut de lumière ou d'évidence ; ou bien à l'*intellect*, par suite d'un défaut de jugement : or aucun de ces deux cas ne se réalise.

1. *La faute ne saurait être imputée à la vérité.* Les premiers principes, en effet, sont les plus simples et de toute évidence ; ils n'ont pas besoin de démonstration ; ils n'en sont même pas susceptibles, et cela non par défaut, mais par abondance de lumière, étant plus clairs qu'aucune démonstration, si bien que l'intellect se rend immédiatement et nécessairement à leur évidence.

2. *La faute ne saurait être imputée à l'intellect.* L'intellect ne connaît pas les premiers principes par l'intermédiaire d'un moyen terme, mais immédiatement, sans raisonnement, par la plus simple et la plus facile des analyses, c'est-à-dire que, par le seul examen des termes, l'esprit voit sur le champ l'attribut contenu dans le sujet. Ainsi celui qui sait ce qu'est le tout, ce qu'est la partie, voit immédiatement que le tout est plus grand que la partie.

224. Peut-on révoquer en doute les axiomes ? — Non, parce qu'on les compte parmi les premiers jugements de l'intellect. C'est d'eux que Bossuet a dit : « *Notre entendement les trouve vrais, mais ne les fait pas tels.* » Tels sont les principes de contradiction, de raison suffisante, etc. (Ontol., n. 51, 165).

Ceci soit dit contre l'*associationisme*, contre Stuart Mill surtout, pour qui les axiomes : 1° ne sont que des faits, les plus simples de tous ; 2° que la coutume et l'usage a confirmés : « Les axiomes, dit-il, ne sont qu'une classe, la plus universelle d'inductions de l'expérience, les généralisations les plus universelles ou les plus simples des faits fournis par les sens et la conscience. » Ainsi deux et deux font quatre, parce que nous sommes habitués dès l'enfance à regarder comme vrai ce fait que nous fournit l'expérience.

Cette théorie, dont tous les positivistes admettent au moins le fond, a trois défauts :

1. *Elle s'appuie sur un fondement faux.* Ce ne sont pas les sens, c'est l'intellect qui conçoit les axiomes, l'objet des sens est *ce qui est, le fait* ; l'objet de l'intellect, *ce qui doit être nécessairement.* Or les jugements nécessaires sont totalement différents des faits contingents.

2. *Elle ruine le fondement de toute science.* Aucune science ne peut subsister sans principes nécessaires et immuables ; mais ce qui vient de la seule expérience n'est pas pour cela nécessaire ; ce qui vient de la coutume n'est pas immuable.

3. *Elle mène au subjectivisme*, et Stuart Mill était logique, quand il disait : « rien n'est absurde en soi, mais ne l'est que par rapport à l'esprit et à ses habitudes. »

ARTICLE IV.

Du Critère de la Raison [1].

225. Etat de la question. — La raison et l'intellect ne sont pas deux facultés, mais deux fonctions de la même faculté. L'intellect connaît la vérité par des jugements *immédiats* ; il prend le nom de raison, lorsque par un détour il va d'une vérité plus connue à une moins connue. — Or, non seulement les sceptiques, mais aussi beaucoup de traditionalistes prétendent, à la suite de Lamennais, que la raison n'est pas un critère de vérité. Nous devons les réfuter.

THÈSE

Ce n'est pas par sa nature, mais par accident, que la raison humaine se trompe.

I. — *Ce n'est point par sa nature.* — Une faculté dont l'acte est nécessaire, ne peut en vertu de sa nature intrinsèque se porter vers des fins contraires, comme sont le vrai et le faux ; car enfin, il faut qu'elle soit dirigée vers l'un ou vers l'autre. Or, nous soutenons que la raison humaine est une faculté poussée nécessairement à agir et orientée vers la vérité, puisque de fait elle nous donne l'évidence objective (n. 197) ; elle ne saurait donc être orientée vers l'erreur. Par nature donc, elle ne se trompe pas.

II. — *C'est par accident* ; c'est-à-dire que la raison humaine peut être et, l'expérience le prouve, est souvent induite en erreur par quelque cause telle que la légèreté, l'incapacité, les difficultés du sujet, les préjugés, les passions, etc., qui lui font porter des jugements sans qu'elle en ait l'évidence.

Cette erreur a lieu de deux manières : — 1. Tantôt la raison unit à un moyen terme des choses qui ne peuvent s'associer entre elles ; ex. : le singe est un animal ; or l'homme aussi est un animal ; donc l'homme est un singe. — 2. Tantôt elle sépare des choses qui doivent être associées ; ex. : l'esprit

1. Grairy, *Log.*, tome L, l. III. — Lamennais, *Essai sur l'indiff.*, tome I, ch. III.

est indépendant du corps ; or l'âme n'est pas indépendante du corps ; donc l'âme n'est pas un esprit.

Ceci suffit sur la véracité de la raison en général, passons à l'acte de la raison qui s'exprime dans le *syllogisme*.

226. Le syllogisme est-il un critère de vérité ? — Tous les sceptiques le nient ; ils rejettent à la fois et la valeur et la fécondité du syllogisme.

THÈSE

Le syllogisme est un critère de vérité.

Preuve. — Le syllogisme est la forme la plus parfaite du raisonnement, c'est-à-dire de l'opération naturelle de la raison humaine ; la raison par conséquent se trompe par nature, ou bien le syllogisme est un critère de vérité.

Au fait, pour qu'une connaissance acquise au moyen du syllogisme soit certaine, il faut deux choses : 1. Que l'*antécédent* soit certain ; 2. que la *conséquence* soit certaine. Or souvent ces deux conditions sont réalisées.

1. Les prémisses sont évidentes tantôt par elles-mêmes ; tantôt parce qu'elles découlent de prémisses immédiatement connues et évidentes.

2. La seconde condition peut être aussi réalisée. Il peut exister un lien tel entre l'antécédent et le conséquent, qu'une fois l'antécédent posé, le conséquent suit nécessairement, parce que le conséquent est contenu dans l'antécédent, comme la partie dans le tout. Dès qu'on a, par ex., posé en prémisses : la vertu est aimable ; or la justice est une vertu ; la conclusion suivante s'impose immédiatement : donc la justice est aimable. La connaissance acquise par le syllogisme est donc certaine.

227. Le syllogisme est-il une source de nouvelle vérité ? Outre les sceptiques, Bacon, de Tracy, Dugald Stewart l'ont nié ; ils ne croient qu'à la valeur de l'induction.

THÈSE

De nouvelles vérités peuvent être découvertes par le syllogisme.

1° L'*expérience* le prouve. — C'est le syllogisme qui a créé les sciences métaphysiques, telles que l'Ontologie, la Théodicée. — C'est aussi par ce procédé que se développent chaque jour

les sciences mathématiques, la géométrie, la mécanique. — Enfin, c'est grâce au syllogisme que les sciences naturelles ont atteint leur perfection, découvert un grand nombre de lois et surtout le lien, la connexion entre ces lois (n. 281).

2° La *raison* le démontre aussi. — Tout ensemble de connaissances peut se ramener à un petit nombre de principes qui les contiennent implicitement ; or il appartient au syllogisme de découvrir ce qui est contenu dans les principes. Il appartient donc au syllogisme de découvrir les divers systèmes de connaissances ou les diverses sciences. — Et que l'on n'objecte pas que posséder les principes, c'est déjà posséder les conclusions, puisque celles-ci y sont contenues. Il est vrai qu'elles y sont contenues ; autrement on ne les en tirerait pas ; mais elles ne sont pas connues pour cela. Autant vaudrait-il dire que celui qui a la raison dans laquelle sont contenues en germes toutes les sciences, connaît déjà par ce seul fait toutes les sciences.

Concluons donc que l'opération de la raison est toujours féconde et légitime, soit qu'elle descende du général au particulier par la *déduction*, soit qu'elle remonte du particulier au général par l'*induction*. Du reste nous reparlerons de ces deux opérations en Méthodologie (n. 274-281).

CHAPITRE SECOND

DES CRITÈRES EXTRINSÈQUES.

De même que les sens sont les sources de la vérité *physique*, et l'intellect de la vérité *métaphysique*, ainsi les critères extrinsèques sont les sources de la croyance ou *vérité morale*. Ces critères se ramènent à l'autorité ou magistère. Nous aurons sur ce sujet trois articles : 1° de l'Autorité *en général* ; 2° de l'Autorité *Humaine* ; 3° de l'Autorité *Divine*.

ARTICLE I.

De l'Autorité en général [1].

228. Définition de l'autorité. — L'autorité *est ce pour quoi*

1. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*. — Fénelon, *Lettre à l'Académie*. —

nous croyons à la parole d'une autre personne qui nous rapporte quelque chose.

C'est : — 1. *ce pour quoi* nous croyons, et voilà le motif, l'objet formel qui oblige l'esprit à donner son assentiment. — 2. C'est ce pour quoi nous *croyons* ; l'acte de l'intellect donnant son assentiment à cause de l'autorité d'un autre, s'appelle foi, croyance. — 3. Nous croyons à la parole d'un autre ; cet autre s'appelle *témoin*, qu'il soit Dieu ou homme. — 4. Il nous *rapporte* quelque chose ; or l'acte, le signe qui nous le manifeste, s'appelle *témoignage* ou *révélation*, quand il s'agit de Dieu. — 5. Enfin ce *quelque chose*, qu'il nous rapporte, c'est l'*objet matériel* de son témoignage et de notre foi.

229. Espèces de témoignage. — D'après ce que nous avons dit, le *témoignage est un signe sensible par lequel un témoin nous manifeste quelque chose*. Il y a donc trois choses à considérer dans le témoignage, le *signe* qui nous manifeste quelque chose ; la *vérité* manifestée ; enfin le *témoin* qui la manifeste. Par conséquent :

1° *Au point de vue du signe*, le témoignage est triple. Si ce signe est un geste, une émission de voix ou autres choses semblables, le témoignage *est oral* ; s'il consiste dans un document écrit, on a le témoignage *historique* ; s'il est exprimé dans une œuvre d'art quelconque, tels que temples, statues, monnaies, colonnes, le témoignage est dit *monumental*.

2° *Au point de vue de l'objet matériel*, le témoignage est *doctrinal* ou *historique*, selon que la foi se rapporte à un dogme ou à un fait.

a) Un *dogme* peut être inaccessible ou accessible à la raison : s'il est inaccessible aux seules forces de la raison, c'est un *mystère*.

b) *Un fait* est *public*, s'il a un grand nombre de témoins ou s'il s'est passé devant un juge ; autrement il est *privé*. En lui-même, ou dans ses circonstances, *il est important* ou de *peu d'importance*. Par rapport à ses témoins, *il est facile ou difficile* à connaître. Enfin il flatte les préjugés, les *passions*, ou bien il les contredit.

3° Au point de vue du *témoin*, le témoignage est divin ou humain. Dans le témoignage humain, il y a *beaucoup* de témoins, *peu* de témoins ou un *seul* témoin. Ces témoins sont remarquables ou non par leur réputation, leur sérieux, leur science. Ils *s'accordent entre eux ou se contredisent*. Ils sont *oculaires ou auriculaires*, selon qu'ils ont eux-mêmes vu ou entendu le fait ou qu'ils l'ont entendu raconter. Ils sont *contemporains*, si le fait qu'ils rapportent est de leur temps ; s'il est déjà ancien, les témoins sont *postérieurs*.

Bacon, *de Augment. scientiarum*, lib. II, c. v. — d'Agnesseau, *Deuxième instruction à son fils*. — Rollin, *Traité des Etudes*, III, 1. — Leibnitz, *Nouveaux Essais*, L. IV, c. XVI.

230. Fondement ou motif de la foi. — Celui-là est digne de foi, qui *n'est ni trompé, ni trompeur*. Le motif de notre foi est donc toujours double : *la science* et *la véracité* du témoin, qui sont les deux éléments de son autorité.

Le témoignage divin remplit toujours ces deux conditions ; c'est évident, puisque Dieu ne saurait ni se tromper, ni nous tromper. Il suffira de prouver que Dieu a parlé, et les preuves de ce fait sont les *motifs de crédibilité*.

Le témoignage humain est digne aussi de foi, généralement, et à moins de preuves contraires. En effet, les facultés de l'homme sont naturellement *droites* ; l'homme par conséquent, non seulement peut connaître la vérité, mais il est encore véridique, et ce n'est que *par accident* qu'il se trompe ou qu'il ment ; quand ses passions, par ex., ou son intérêt le poussent à mentir. C'est pourquoi nous croyons volontiers un homme sain d'esprit qui, sans passion et sans aucun intérêt, nous rapporte un fait facile à constater. Autrement, il faudrait douter de la rectitude de notre nature elle-même : ce qui répugne à la sagesse, à la bonté, à la sainteté du Créateur.

Confirmation.— L'homme est *social*, et partant *véridique* : autrement la *société* humaine serait impossible. Le commerce avec les autres hommes suppose la probité, la véracité naturellement innées en chaque homme. Or il est indubitable que la société est possible, puisqu'elle est de droit naturel (Eth., n. 113).

231. Que faut-il penser de l'utilité du témoignage ? — Le témoignage d'autrui est d'un puissant secours pour la raison individuelle. Dans bien des cas, il la mène au vrai, par le chemin le plus court, le plus commun et le plus sûr.

1. *C'est le chemin le plus court.* En s'appuyant sur le témoignage, soit humain, soit divin, l'individu arrive immédiatement à la connaissance d'une foule de vérités que sa raison, livrée à ses propres forces, aurait mis bien longtemps à découvrir, si tant est qu'elle les eût jamais découvertes. Telles sont, par ex., les vérités, sur la nature de Dieu, objet d'une science très élevée et dont l'étude suppose la connaissance préalable d'un grand nombre d'autres sciences.

2. *C'est le chemin le plus commun.* Bien des gens, l'expérience le montre, ne connaissent la vérité qu'au moyen du témoignage, soit humain soit divin, et cela s'explique par trois

raisons principales : à cause de leur faiblesse d'esprit ; en raison des multiples occupations et nécessités temporelles de la vie ; ou bien à cause de leur paresse pour l'étude.

3. *C'est le chemin le plus sûr.* Notre raison peut errer sur bien des points, même en ce qui est de son domaine ; grâce au témoignage, au témoignage divin surtout, elle acquiert une connaissance sûre et indubitable, car Dieu ne saurait mentir. « Aussi, conclut S. Augustin, l'âme est-elle vraiment traitée par une providence divine et une bienfaisance ineffable, lorsque sa raison est précédée par une autorité qui lui prépare les voies. »

S'il en est ainsi, on peut s'étonner que J.-J. Rousseau veuille qu'on laisse l'enfant à lui-même, et qu'on ne lui donne aucun enseignement avant l'âge adulte.

ARTICLE II.

De l'Autorité humaine.

Si le magistère humain est le témoignage de tous les hommes, il se nomme *consentement universel* ; s'il est le récit de quelques hommes seulement, il se nomme simplement *témoignage humain*. Nous étudierons ces deux témoignages en deux paragraphes, mais dans un ordre inverse.

§ I. — *Du témoignage des hommes*[1].

232. Le témoignage des hommes est-il un critère de certitude ? Oui, et comme ce témoignage est *oral*, *historique ou monumental*, nous aurons trois propositions à établir.

THÈSE I

Le témoignage oral, revêtu de certaines conditions, est un légitime critère de certitude, tant pour les faits contemporains que pour les faits passés.

I. — *Des faits contemporains.* — Pour que le témoignage oral soit un critère de certitude pour les faits contemporains, il faut et il suffit qu'il remplisse deux conditions : les témoins ne doivent être : 1° *ni trompés* ; 2° *ni trompeurs*. Or ces deux conditions sont souvent réalisées.

1. P. de Smedt, *Principes de la Critique historique.* — Balmès, *Art d'arriver au vrai.* — P. Lagrange, *La Méthode historique.*

1° *Souvent les témoins ne sont pas trompés.* — Le fait est parfois de grande importance, facile à connaître, public ; ex. : la mort d'un souverain Pontife, l'incendie de Paris, etc. Or, en pareil cas, il est impossible que les témoins soient trompés ; d'une part, en effet, les hommes sont constitués de telle manière qu'ils prêtent une attention soutenue aux affaires qui ont de l'importance ; il est impossible, d'autre part, que beaucoup de témoins se trompent sur un fait palpable, facile à connaître ; l'hallucination n'est jamais générale.

2° *Les témoins souvent ne sont pas trompeurs.* — Souvent, en effet, ils ne veulent pas tromper, et le voudraient-ils qu'ils ne pourraient le faire.

a) *Ils ne le veulent pas.* — S'il s'agit d'un fait contraire à leurs passions, à leurs intérêts ; à plus forte raison, si l'erreur qui doit découler de leur mensonge est inutile ou nuisible, il ne se peut que des hommes, surtout s'ils sont divisés entre eux, se trouvent réunis par hasard, ou fassent une convention pour déguiser la vérité. L'homme consulte son utilité personnelle, il évite avec un soin jaloux tout ce qui nuit à son intérêt ; il répugne donc à la nature et à la saine raison que des hommes se concertent pour un mensonge qui doit leur être inutile, voire même nuisible. Ainsi des homicides qui avouent librement leur crime, tout en prévoyant qu'ils seront punis de mort, sont dignes de foi.

b) *Voudraient-ils tromper, qu'ils ne le pourraient pas.* — En effet, souvent la fraude est impossible, et cela pour trois raisons : des témoins divisés entre eux par l'intérêt, ne sauraient s'accorder pour tromper ; y aurait-il accord, que bientôt l'un ou l'autre dévoilerait l'entente ; au reste, les autres hommes découvriraient certainement le complot : c'est en vain qu'aujourd'hui, par ex., on annoncerait que le pape est mort, s'il ne l'était pas véritablement.

Le témoignage oral portant sur des faits contemporains peut donc être un critère de certitude.

233. — II. — *Des faits passés ou de la tradition orale.* — Pour qu'un fait passé puisse être connu avec certitude au moyen du témoignage oral, il suffit que, dans la *tradition*, c.-à-d. *dans la série des témoins* qui rapportent le fait, il n'y

ait *aucune époque* où les témoins aient été ou trompés ou trompeurs. Or cette condition peut être remplie.

Preuve. — *La tradition orale* est *une série non interrompue* de témoins qui rapportent de vive voix un fait ancien ; les premiers sont contemporains du fait ; les derniers sont de notre époque. Or il est possible que, dans cette série, il n'y ait eu aucune époque où les témoins aient été soit trompés, soit trompeurs.

1° *A l'époque du fait*, les témoins souvent n'ont été ni trompés, ni trompeurs. Tout ce que nous avons dit du témoignage oral touchant les faits contemporains, l'a déjà prouvé.

2° *A l'époque suivante*, les témoins ont pu pareillement n'être ni trompés, ni trompeurs. On en trouve une preuve dans la manière dont les générations se succèdent. En effet, une génération ne disparaît pas d'un seul coup ; c'est peu à peu qu'elle cède la place à une autre ; une grande partie de la première génération connaît la seconde, une grande partie de la seconde connaît la troisième, et ainsi de suite. Or, dans cette succession, il ne peut arriver souvent que des hommes soient trompés sur un fait bien important, divulgué partout, connu de tous. Ex. : S. Pierre est venu à Rome et y a souffert la mort ; les témoins survivants de la génération contemporaine à ce fait n'auraient pu ignorer ni tolérer la fraude, si elle eût été inventée par la génération suivante.

On conclura donc que la tradition orale est un moyen de connaître avec certitude les faits les plus importants de l'histoire, au moins dans *leur substance* et leurs *principales circonstances*.

THÈSE II

234. *Le témoignage historique, revêtu de certaines conditions, est un légitime critère de certitude.*

Preuve. — Un livre *authentique, intègre, véridique*, est un critère de certitude touchant les faits qu'il raconte : or on constate souvent qu'un livre est *authentique, intègre et véridique* ; un livre peut donc être un critère de certitude touchant les faits qu'il raconte.

Majeure. — On appelle livre *authentique* un livre vraiment écrit par l'auteur à qui on l'attribue généralement, ou qui du

moins a paru à l'époque qu'on lui attribue. Un livre parvenu jusqu'à nous, sans grande mutilation, est un livre *intègre* dans la substance ; pour être absolument intègre, il ne doit avoir subi aucune mutilation. Enfin un livre *véridique* raconte et décrit des choses vraies. — Par contre, un livre qui manque d'authenticité est *apocryphe* ou *supposé* ; un livre qui manque d'intégrité est un livre *mutilé* ou *interpolé* ; un livre qui manque de *véracité* est un livre *faux*.

Mineure. — Il y a des moyens ou des signes *extrinsèques et intrinsèques* de constater ces trois caractères dans un livre : les signes extrinsèques sont les *traditions orales ou écrites et l'aveu des adversaires* ; les signes intrinsèques sont *la doctrine, le style, les mœurs de l'auteur*. Or, avec ces signes :

I. On peut constater qu'un livre est *authentique*.

A. — *Signes extrinsèques.* — Si une tradition orale, constante et universelle, attribue un livre à tel auteur, ce livre doit être regardé comme authentique ; surtout s'il a trait à des faits importants, comme la religion d'un peuple. A plus forte raison cela est-il vrai, si toute la suite des auteurs, dans tous les pays, dans tous les siècles, a attribué un livre à tel auteur, à telle époque ; l'erreur ou la fraude ne saurait exister dans toute cette suite d'écrivains. — Ce sera surtout évident, si des critiques remarquables par leur science, si des adversaires même tiennent ce livre pour authentique. Tel le Pentateuque toujours attribué à Moyse, le 4e Evangile à S. Jean, le *De officiis* à Cicéron. En pareil cas, un livre ne saurait être déclaré inauthentique que si des signes intrinsèques contredisaient absolument et *évidemment* le témoignage traditionnel.

B. — *Signes intrinsèques.* — *Le style* du livre, *la doctrine et les opinions* qu'il renferme, sont des marques ou une confirmation de son authenticité, s'ils sont conformes au style, à la doctrine, aux opinions, aux préjugés, aux mœurs, et au génie de l'époque ou de l'auteur auquel on l'attribue : dans le cas contraire, ils pourront faire douter de cette authenticité ou même l'établir.

Avouons pourtant que cette étude des signes intrinsèques est très délicate et ne mène le plus souvent qu'à une plus ou moins grande probabilité ; aussi les défenseurs de la nouvelle critique, tels que Straus, Renan, Welhausen, Harnach et

M. Loisy, qui rejettent ou à peu près les signes extrinsèques, réduits à de simples conjectures, doivent-ils sur bien des points se contredire ou verser dans le scepticisme historique. On démontre aisément contre eux que ces signes intrinsèques sont insuffisants pour infirmer le témoignage historique, surtout quand il s'agit de faits très importants, ayant directement trait à la vie ou à la religion des peuples.

II. *L'intégrité* d'un livre peut aussi se démontrer.

A. — L'impossibilité de l'altération d'un livre, tant du vivant qu'après la mort de l'auteur, peut se prouver par plusieurs faits, tels que l'*usage quotidien* du livre dans les assemblées publiques ; la *diffusion* des exemplaires que l'on peut sans cesse comparer avec le texte original ; l'*importance* des faits que transmettent à la fois le témoignage oral, le témoignage monumental, historique, etc.

« Un événement intéressant fait prendre la plume à un historien, met le ciseau à la main du sculpteur, le pinceau à la main du peintre, échauffe le génie de presque tous les artistes... Les peuples jaloux d'en perpétuer le souvenir emploient le marbre et l'airain pour en transmettre la mémoire... » (Daunou).

B. — En outre, l'altération des faits importants qui composent la substance d'un livre, ou leur interpolation en des choses essentielles, est encore impossible, si le livre est reçu et conservé avec un soin jaloux par des hommes qui ne s'accordent pas entre eux. Telle est la Bible, reçue également aujourd'hui par les Juifs et les Chrétiens.

III. On peut enfin démontrer *la véracité* d'un livre.

A. — Cela arrive souvent et chaque fois que le fait raconté est tel que l'auteur ne s'est pas trompé, et n'a ni voulu, ni pu tromper tous ses contemporains en racontant des erreurs.

a) Il ne *s'est pas trompé*, s'il a raconté des faits faciles à constater, dont il a été le témoin oculaire, ou qu'il a entendu raconter lui-même à des témoins dignes de foi. Il faut prendre garde seulement que l'auteur ne nous trompe de bonne foi, parce que ses préférences ou ses antipathies l'ont empêché de porter un jugement impartial.

b) L'auteur *n'a pas voulu* tromper, s'il a été d'une intelligence et d'une probité notoires ; si surtout il lui eût été inutile ou nuisible de raconter des choses fausses.

c) Le narrateur *n'a pu* tromper sur des faits publics et de première importance ; prétendre qu'un écrivain a inventé, sans être contredit par aucun contemporain, de tels faits sur la religion, la science et la politique, c'est impossible.

B. — Au reste, l'histoire a aussi des marques *intrinsèques* de véracité, comme l'*accord* des faits racontés, et la *manière* de les raconter. — Que la chose racontée soit possible, vraisemblable ; qu'elle ne paraisse pas fabuleuse comme les fictions des poètes ; qu'elle ne flatte pas les préjugés ou les passions, l'orgueil d'un peuple comme les victoires racontées par Tacite : ce sont là des signes négatifs, il est vrai, qui ne suffisent pas pour établir la véracité d'un auteur, mais leur absence peut prouver la fausseté de son témoignage. — Quant à la *narration*, une trop grande passion, une élégance outrée, la moindre infidélité dans les citations, le silence affecté pour les opinions adverses, le pseudonyme et l'anonyme, font douter de la fidélité d'un récit : tandis qu'une narration simple et un style naturel seront un confirmatur ou même des marques de vérité ou de bonne foi. C'est pour cela, par ex., que la sincérité de nos Evangélistes n'est plus mise en doute, et, malgré tous ses écarts, la critique moderne a eu le mérite d'en faire l'aveu.

Concluons par conséquent, qu'on peut reconnaître qu'un livre est véridique au moins dans les grandes lignes et la substance des faits, comme on peut démontrer en outre qu'il est *intègre* et *authentique*. Le témoignage historique est donc un critère de certitude.

Thèse III

235. *Le témoignage monumental, revêtu de certaines conditions, est un critère légitime de certitude* [1].

Preuve. — Un monument commémoratif élevé par l'homme, tels que statue, temple, pyramide, inscription, palais, colonne, arc de triomphe, etc., est souvent une source de certitude touchant les *faits contemporains ou les faits passés*.

1° *Touchant les faits contemporains.* — Si le monument est contemporain du fait, il est un critère de certitude. Il n'y a pas d'homme assez audacieux, ou assez fou pour élever un monument à la mémoire d'un fait reconnu par tous comme

1. Vigouroux, *La Bible et les Découvertes modernes.* — De Smedt, *ouvr. cité.*

faux. Elever un pareil monument, ce serait se faire la fable, la risée de tout le monde.

2° *Touchant les faits passés.* — Si le monument est postérieur à l'époque du fait, on peut le regarder comme source de certitude, à certaines conditions : il faut qu'il soit en mémoire d'un fait important et public ; il faut aussi qu'aucun contemporain n'ait protesté.

Ajoutons que l'étude des monuments sert beaucoup *au progrès des sciences* et de la vérité. Bien souvent les érudits, grâce à un monument, à une inscription surtout, révèlent des faits complètement ignorés, ou, qui du moins jettent une pleine lumière sur des événements moins connus. Ainsi, comme le constatait Fourtoul : « C'est aux inscriptions que nous devons presque tout ce que nous savons sur l'organisation administrative de l'empire romain. » — Dans ces derniers temps que de lumières n'ont pas jetées sur les origines chrétiennes les recherches de M. de Rossi dans les catacombes romaines !

Le témoignage monumental est donc souvent un critère très légitime de certitude, d'une incontestable utilité.

236. — Difficultés relatives à l'autorité du témoignage. — *Obj. 1. — Contre le témoignage* ORAL. Un témoin peut se tromper même sur un fait contemporain : or on peut en dire autant de chaque témoin et de tous *collectivement* ; on ne peut donc pas démontrer que des témoins ne sont ni trompés ni trompeurs, même à propos de faits *contemporains* (Locke, Bonnet, Laplace, Lacroix).

Rép. : 1. *Passons sur la maj.* Parfois, en effet, l'autorité d'un seul témoin suffit pour nous donner la certitude, quand il s'agit d'un fait facile à connaître, exposé aux regards et important, surtout lorsque le mensonge serait inutile, voire nuisible au témoin.

2. *Je nie la min.* : si un témoin peut *accidentellement* se tromper, il est absurde de dire que tous les témoins non seulement se sont trompés sur un fait, mais ont induit les autres en erreur. Ce qui est accidentel, ne peut être *commun à tous les individus.*

Inst. — Il faut, pour la valeur d'un témoignage, un nombre déterminé de témoins ; or ce nombre ne saurait être déterminé ; donc.

Rép. — *Je dist. la maj.* : On demande un nombre suffisant pour qu'on puisse être moralement sûr que les témoins n'ont pas été trompés, *je le conc.* ; on demande un nombre mathématiquement déterminé, *je le nie.* Or ce nombre ne peut être déterminé *mathématiquement*, je le conc. ; *moralement*, je le nie.

Obj. II. — Contre la TRADITION *orale.* La certitude de la tradition orale s'affaiblit avec le temps ; donc celle-ci n'est pas une source de certitude pour les *faits passés* (Locke, Bonnet...).

Rép. — Je nie l'ant. et le conséq. — Non seulement le temps ne diminue pas toujours la certitude de la tradition orale, mais quelquefois il peut l'augmenter et la confirmer. Grâce au temps, en effet, le fait est divulgué partout, et, d'autre part, il a été plus souvent soumis à l'examen, ou plus violemment attaqué. C'est surtout vrai, s'il s'agit de faits prouvant la divinité de la religion, comme sont les miracles du Christ et des apôtres.

Inst. — Les faits anciens frappent moins l'esprit que les événements récents ; or, quand l'esprit est moins frappé, il a moins de certitude. Pour des faits très anciens, il n'y en aura donc pas du tout (Locke, Bayle).

Rép. — Je dist. la maj. : Les faits anciens frappent moins l'esprit, c'est-à-dire émeuvent moins la sensibilité que les faits modernes, *je le conc.* ; donnent moins de conviction à l'âme, *je le nie. Je dist. la min. dans le même sens, et je nie le conséq.* — L'esprit a la même conviction partout où il voit la même impossibilité de se tromper aussi bien sur des faits anciens que sur des faits récents ; c'est le cas chaque fois que ces faits nous sont transmis par une tradition orale, historique ou monumentale remplissant les conditions énoncées plus haut. Donc les faits anciens ne produisent pas une conviction moindre que les faits modernes. Ainsi, quelque horrible qu'ait été le meurtre de Henri IV, il nous émeut moins que les contemporains de ce bon roi ; pourtant nous sommes aussi sûrs qu'eux de la vérité du fait.

Obj. III. — Contre le témoignage HISTORIQUE. L'autorité d'un livre se reconnaît à des signes ou *critères* intrinsèques : or il n'y a qu'un petit nombre d'hommes capables de saisir ces critères (Ecole critique, Strauss, Renan et récemment M. Loisy).

Rép. — Je dist. la min. : L'autorité d'un livre se reconnaît à des signes intrinsèques et extrinsèques, *je le conc.* ; à des signes intrinsèques seulement, *je le nie.* Nous l'avons déjà dit, et nous le montrerons encore brièvement en parlant de l'Art Critique (n. 286).

§ II. — *Du Consentement Universel* [1].

237. Le consentement universel est-il un critère légitime de certitude ? — Le consentement universel peut se définir : *Un jugement commun porté par tous les hommes sur des vérités élémentaires, surtout sur les vérités nécessaires à la direction de la vie.*

1. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle. — Défense de la Tradition.*

1° C'est un jugement *commun* des hommes. Il n'y a pas de doute, en effet, que tous les hommes, de tout pays, de toute époque, n'admettent de concert certaines vérités. Ce consentement, pour servir de critère, doit être *constant et universel*, non pas *physiquement*, mais *moralement* ; c.-à-d. qu'il doit être commun au plus grand nombre des hommes, alors même que quelques unités feraient exception.

2° C'est *vraiment un jugement*, et non une simple inclination, fruit d'un instinct aveugle, comme le disait Reid. C'est un acte spontané de la raison de tous, c'est le *bon sens*.

3° C'est un jugement sur les *vérités élémentaires*. L'objet de ce consentement n'est pas une vérité purement spéculative ou inaccessible au vulgaire, telle que la nature de Dieu ou le sens relatif du mouvement de la terre et du soleil. Il doit porter sur des vérités faciles à connaître ; ex. : l'existence du monde ; et surtout sur les vérités nécessaires à la vie, soit animale, soit rationnelle. Ex. : faire le bien, éviter le mal.

THÈSE

238. *Le consentement universel sur les vérités élémentaires, est un critère légitime de certitude.*

On le prouve par la *nature et l'origine* de ce consentement.

1° Tous les hommes ne peuvent se tromper sur les choses les plus faciles à connaître, sur les notions les plus élémentaires ; le consentement universel est donc un critère infaillible de certitude.

L'antécédent est évident : si le genre humain se trompait sur de pareilles vérités, l'auteur de la nature nous aurait privé des moyens nécessaires à notre fin, et le scepticisme universel aurait gain de cause. Ce qui est impossible.

S. Thomas l'a dit fort bien : « Une opinion fausse est une infirmité de l'intellect, comme un jugement faux rendu sur le sensible propre d'un sens vient d'une infirmité de ce sens. Ces défectuosités sont des accidents ; elles arrivent sans que la nature les ait voulues : or ce qui n'est qu'un accident, ne peut se produire toujours et dans tous les individus. Un jugement sur la saveur, conforme au goût de tous les hommes, ne peut être faux, de même un jugement *porté par tous sur la vérité*. »

2° Il y a trois opinions *sur l'origine* du consentement universel : les *traditionalistes* l'attribuent à une *révélation primi-*

tire ; plusieurs, après Reid, à un *instinct aveugle de la nature* ; d'autres, avec plus de raison, enseignent avec les Thomistes, que le consentement universel a sa source dans un *usage normal* de nos facultés cognitives, portant sur les choses les plus faciles à connaître, et ne pouvant que par accident faiblir chez tel ou tel individu par suite d'hallucination, de folie, ou de quelque autre anomalie. Mais, quelle que soit l'opinion adoptée, notre thèse reste vraie. En effet, une révélation primitive de Dieu, un instinct naturel créé par Dieu, l'usage normal de nos facultés cognitives ne sauraient induire le genre humain en erreur, touchant les vérités premières, surtout les vérités nécessaires à la vie. En ces matières le consentement universel doit donc être pris avec assurance pour une loi de la nature.

239. Que penser de l'autorité des savants ? — Nous ferons trois remarques seulement sur l'autorité des savants en matière scientifique :

1° S'il s'agit *des vérités élémentaires*, l'opinion commune des docteurs doit être prise pour *règle* du vrai. En effet, pour les raisons déjà exposées en parlant du consentement universel, il est impossible que la majorité des savants se soit trompée toujours et partout sur les vérités qu'on peut connaître et démontrer avec facilité.

2° Dans les *questions controversées*, l'opinion commune doit être regardée comme la plus probable, car, comme dit Aristote, ordinairement la chose la plus probable est celle qui paraît telle à tous, au plus grand nombre ou du moins aux plus sages. Ordinairement, disons-nous : car l'autorité humaine étant faillible, il se pourrait que dans des questions difficiles les plus sages se fussent trompés.

3° *Dans toutes les questions* enfin, il faut aussi étudier les anciennes opinions. Une double utilité découlera toujours de cette étude. Nous profiterons de ce que les anciens ont dit de bon ; et l'exemple de leurs erreurs sera pour nous une leçon.

Aussi l'Eglise, même en philosophie, a-t-elle, aux yeux de tout homme raisonnable, une incontestable autorité ; ses sages, en effet, c.-à-d., les saints Pères, les saints Pontifes, les théologiens et les philosophes chrétiens dépassent par leur nombre, leur vertu, leur science et leurs autres qualités les savants de toutes les autres sociétés.

240. — Objections contre le consentement universel. —

Obj. I. — La majorité des hommes se trompe sur beaucoup de vérités ; donc le consentement universel n'est pas un critère de vérité.

Rép. — *Je dist. l'ant.* : Les hommes se trompent sur des vérités qui

ne peuvent être objet du consentement universel, *je le conc.* ; tel est le mouvement relatif de la terre et du soleil (le mouvement est l'objet *propre* du toucher et non pas de la vue) ; mais *je nie* que la majorité des hommes se soit trompée sur les objets propres de leurs facultés, surtout sur les premières vérités morales.

Obj. II. — Les hommes se trompent aussi sur les vérités morales ; il y a des hommes qui croient en plusieurs Dieux, etc.

Rép. — Les hommes peuvent se tromper sur la nature de Dieu, *je le conc.* ; sur son existence, *je le nie.* Sur les questions de nature, il y a une grande différence entre l'autorité du genre humain et celle des docteurs. Le vulgaire admet *l'existence* d'une vérité sans en approfondir la nature : seuls les sages scrutent la *nature* des choses et s'élèvent à la science proprement dite. Aussi le vulgaire est-il surtout digne de foi, quand il s'agit de l'existence des choses, mais il ne faut pas lui demander quelle est la nature des choses en soi, de Dieu surtout.

Obj. III. — Il ne faut pas chercher la vérité dans la multitude.

Rép. — *Je dist. l'ant.* : il ne faut pas chercher toute vérité dans la multitude, *je le conc.* ; il n'y faut chercher aucune vérité, *je le nie.* « Les vérités pratiques qui regardent les nécessités de tous, doivent être à la portée de toutes les intelligences, et partant la droite raison ou le sens commun suffit pour les connaître. »

Inst. — Mais le consentement universel ne peut être connu.

Rép. — *Je nie l'ant.* : Des entrevues avec les autres hommes, l'étude des sciences historiques, voire des sciences préhistoriques, nous font connaître les vérités admises d'un consentement universel.

ARTICLE III.

De l'Autorité Divine.

Nous traiterons de la *Révélation* qui nous fait connaître le magistère divin, et de l'erreur *rationaliste* qui rejette ce magistère.

§ I. — *De la Révélation.*

241. Définition de la Révélation. — La Révélation, qu'on étudie longuement en Théologie, est la *manifestation d'une vérité faite aux hommes par Dieu d'une manière surnaturelle.*

Il y a donc quatre choses à considérer dans cette définition : 1° *L'auteur de la Révélation* : c'est Dieu qui parle aux hommes, immédiatement par lui-même ou médiatement ; — 2° *Le sujet de la Révélation* : c'est l'homme, le genre humain ; — 3° *L'objet de la Révélation* : c'est une vérité que les seules lumières de la raison pourraient connaître, comme la

Providence, ou qui dépasse la raison, comme le mystère de la Sainte Trinité ; 4° *Le moyen de la révélation* : il est en dehors des procédés ordinaires de la raison, qui n'accepte ici une vérité qu'en se confiant en *l'autorité de Dieu qui révèle.*

242. Peut-on démontrer la révélation divine ? — Oui. D'une part on peut en démontrer la *possibilité* : 1° Elle est *possible de la part de Dieu,* qui en est l'auteur, car il ne répugne aucunement que Dieu, tout puissant et souverainement bon, enseigne à l'homme des vérités qui dépassent sa raison, ou que du moins il ne pourrait connaître qu'après de pénibles efforts. — 2° La révélation est *possible de la part de l'homme,* qui en est le sujet. Tous les hommes, en effet, peuvent être instruits par Dieu soit immédiatement, soit par l'intermédiaire de certains hommes. — 3° La révélation est encore *possible de la part de l'objet* ou vérité révélée. En effet, cette vérité dépasse la raison ou ne la dépasse pas ; si elle la dépasse, l'homme peut apprendre au moins que cette vérité existe ; si elle ne la dépasse pas, il n'y a plus aucune difficulté à ce que l'homme reçoive de Dieu un tel enseignement. — 4° La révélation enfin *est possible dans son mode.* Dieu qui est tout puissant peut, en effet, parler à l'homme et l'instruire au moyen de signes extérieurs ou bien d'une illumination intérieure.

D'autre part, la raison peut démontrer, après la possibilité, l'*existence* ou le fait d'une révélation divine. Nous pouvons la connaître comme les autres faits historiques, au moyen du témoignage oral, historique ou monumental, et de fait nous la connaissons ainsi, comme on le prouve en Théologie dans le traité de la *Vraie Religion.*

243. La Révélation est donc un critère de certitude.

A. — On conclura légitimement de ce qui précède que la Révélation, une fois trouvée, est un motif infaillible de certitude.

Preuve. — Un motif qui s'appuie sur l'autorité divine est infaillible ; or la révélation s'appuie sur l'autorité de Dieu, qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper ; Dieu ne peut se nier lui-même ; le vrai ne peut contredire le vrai. La révélation doit donc être regardée comme un motif infaillible de certitude. — Bien plus, aucune certitude ne peut être plus grande que celle de la Révélation ; puisqu'elle s'appuie immé-

diatement sur la véracité divine, et partant sur une véracité infinie ; elle est donc plus grande, pour ainsi dire, que la certitude métaphysique (n. 187).

B. — Non seulement ce moyen de connaissance est *le plus sûr*, mais aucun n'est *plus utile*. En effet : 1° il délivre la raison de ses erreurs et la préserve contre ses propres défaillances ; 2° il l'enrichit de connaissances nouvelles.

Preuve. — La foi, d'une part, basée sur le témoignage divin, aide la faiblesse de la raison, non seulement dans la science des choses divines, mais même dans l'étude des vérités qui ne dépassent pas la portée de la raison, telles que la création, la spiritualité de l'âme, son immortalité, les attributs divins, etc. — Elle nous enseigne, d'autre part, des vérités nouvelles inaccessibles à la raison humaine, telles que les mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption... ; ceux-ci dépassent la portée de l'esprit humain, sans être nullement contraires à la raison. Aussi est-ce avec raison que la proposition suivante a été condamnée par l'Eglise. « La foi s'oppose à la raison ; la révélation non seulement ne sert de rien, mais nuit au progrès. » Ceci soit dit contre le rationalisme que nous allons étudier plus longuement.

§ II. — *Du Rationalisme* [1].

244. Que penser de l'accord de la science et de la Révélation ? — La saine raison ne partage pas sur ce point l'avis du rationalisme.

A. — Elle raisonne ainsi : quand une doctrine est donnée comme révélée de Dieu, le philosophe a le droit d'examiner la force des arguments sur lesquels s'appuie le fait de la révélation ; mais il ne doit pas de prime abord passer, comme on dit, cette doctrine au crible de sa raison. Et si le fait de la révélation est une fois reconnu, elle devient alors un motif de certitude. On conclura donc légitimement que la foi et la raison ne se contredisent jamais : toutes deux ont des droits et des devoirs et elles se prêtent un mutuel secours.

1. P. Matignon, *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, 1864. — R. P. Monsabré, *Radicalisme contre Radicalisme*. — Leibnitz, *De conformitate fidei cum ratione*. — M. Moigno, *Les splendeurs de la foi*. — D. de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*.

B. — Le rationalisme, au rebours de toute méthode positive, proclame *a priori* que la révélation est impossible : « l'essence de la critique, dit Renan, est la négation du surnaturel ». Ensuite il récuse ou défigure tous les faits qui le gênent ou le contredisent. Puis il se hâte d'ajouter toujours *a priori* : La foi, par conséquent, est contraire à la raison, au progrès, à la philosophie ; il faut donc faire de l'histoire ou de la philosophie sans tenir aucun compte d'une révélation surnaturelle : tout doit être étudié avec les seules lumières rationnelles, même les mystères révélés.

Cette erreur n'est pas nouvelle ; dès les premiers siècles de l'Église, au témoignage de S. Justin, de Clément d'Alexandrie, Athénagore, Minutius Felix, Arnobe et bien d'autres Pères, il y a eu des gens qui, au nom de la raison, ont essayé d'éloigner les hommes de la foi au Christ. Mais cette erreur, aujourd'hui, est devenue commune à presque tous les philosophes que nous avons déjà combattus au cours de la Logique, tels que : Cousin, Jouffroy, Damiron, de Rémusat, Garnier, J. Simon, Jacques, Lemoine, Lévêque, Saisset, Fouillée, etc.

245. Droits et devoirs de la raison. — Nous pouvons, contre le Rationalisme, les exposer en cinq propositions :

1° *La raison humaine, par ses seules forces, peut sans l'aide de la foi arriver à connaître beaucoup de vérités.* L'intellect, en se servant des moyens nécessaires, est capable d'atteindre la vérité, et, en fait, il connaît bien des choses sans l'aide de la foi.

2° *La raison humaine peut démontrer les fondements de la foi.* Les notes distinctives de la révélation sont les prophéties, les miracles, la sainteté, la diffusion étonnante d'une religion sur la terre... ; or la raison humaine peut avoir une vraie certitude de ces faits miraculeux et des autres faits surnaturels du même genre : elle peut donc démontrer les fondements de la foi, même aux simples fidèles, en employant toutefois des arguments proportionnés à leurs esprits : la foi, en effet, n'est pas une crédulité aveugle.

3° *Bien que la foi et la raison existent ensemble dans le chrétien, cependant chez lui l'usage de la raison précède la foi.* Puisque c'est à la raison qu'il revient de démontrer les fondements de la foi, il s'ensuit évidemment que, dans l'ordre des temps, l'usage de la raison doit précéder la foi.

On objecte que, si l'usage de la raison précède la foi, le doute en matière de foi est légitime ; or il n'est pas légitime. Donc.

Rép. — *Je nie la maj.* ; *je conc. la min.* ; *je nie le cons.* Le philosophe qui désire connaître explicitement les preuves de la foi, en fait une étude approfondie et sage, sans pour cela révoquer nécessairement en doute les vérités révélées ; autrement il faudrait condamner comme hérétiques les Pères et les Docteurs de l'Eglise, qui ont passé tant de temps et mis tant de soin à l'étude de la religion chrétienne (n. 267).

4° *La raison humaine circonscrite dans les limites de son domaine est libre, et cette liberté favorise le progrès, loin de lui nuire.* La liberté de la raison découle, en effet, de la nature même de la philosophie, puisque la philosophie est la science *de la raison* ; or, sans une liberté légitime, il n'y aurait pas de science de la raison, mais une science *d'autorité*. Le Concile du Vatican a proclamé cette liberté de la manière la plus formelle.

5° *On ne saurait admettre la licence, le progrès infini, ni l'indépendance absolue de la raison.* La licence, en effet, n'est pas la liberté, mais l'abus de la liberté. — Le progrès infini est impossible, étant données les limites de la raison humaine ; à plus forte raison faut-il rejeter un prétendu progrès qui contredirait la révélation divine, et c'est avec un tel progrès que la foi chrétienne ne se réconciliera jamais, comme l'a déclaré le Syllabus. — Enfin, bien que la raison humaine jouisse de la liberté dans son domaine et dans ses propres limites, elle n'est pourtant pas absolument indépendante, puisque la raison divine lui est supérieure et a le droit de corriger ses erreurs.

« Etre libre sans une loi, dit J. Simon lui-même, c'est être abandonné. La vraie liberté, celle qui fait de l'homme une image de Dieu, c'est la liberté réglée, dominée, sanctifiée, réalisée par la loi morale.... Qu'est-ce que la pensée vague, sans direction, reflétant comme dans un prisme tous les phénomènes du monde, accueillant la vérité et l'erreur sans discernement et se laissant couler au hasard comme une source qui s'épanche ? Cette pensée est un rêve. »

246. Droits et devoirs de la foi. — Nous pouvons, en trois conclusions, résumer ces droits et ces devoirs de la foi.

1° *La foi peut donner à la raison des connaissances qui dépassent sa portée.* Pour cela il faut et il suffit qu'il existe des vérités dépassant la portée de l'homme ; que Dieu nous les puisse enseigner ; que nous puissions connaître avec certitude ces verités révélées de Dieu ; or la raison démontre que ces

trois conditions peuvent être réalisées, et ce que nous avons dit suffit à le montrer.

2° *La foi, dans son principe, son objet et sa certitude, est au-dessus de la raison et ne doit pas être corrigée par elle.*

Aussi est-ce avec raison que la proposition suivante a été condamnée dans le Syllabus : « La révélation divine est imparfaite et partant sujette à un progrès continuel et indéfini, correspondant au progrès de la raison humaine. »

3° *La foi n'empêche pas le progrès, mais en corrige les erreurs,* au moins dans ce qui touche directement ou indirectement à la révélation. La foi aide même les progrès et les encourage, comme en a témoigné le Concile du Vatican (n. 243).

247. Conclusion sur le mutuel secours que se prêtent la foi et la raison. — C'est une conséquence des droits et des devoirs de chacune. Aussi la contradiction qu'on croit voir entre la science et la foi n'est-elle qu'apparente ; elle vient de ce que les dogmes de foi n'ont pas toujours été compris et formulés comme le comprend l'Église, ou bien de ce qu'on a pris des opinions et des hypothèses scientifiques contestables pour des vérités acquises.

Preuve. — Jamais un philosophe, un géologue, un physycien ou un historien n'ont pu apporter un fait indubitable, si minime soit-il, où se rencontre une opposition irréductible entre la foi bien comprise et la raison. Au contraire, plus la science avance, plus on remarque d'analogies, d'accords et de services mutuels entre la foi et la raison, plus les malentendus se dissipent. Nous sommes assurés, par une légitime induction, qu'il en sera toujours ainsi.

Ce serait une confirmation *positive* de notre thèse d'énumérer tous les grands hommes de ce siècle, qui ont allié la science et la foi, et qui ont fait avancer les sciences naturelles ; — et une confirmation *négative* de montrer combien il a été facile de répondre aux objections rationalistes, aux pamphlétaires déistes du dernier siècle, ou aux ouvrages matérialistes ou positivistes, que réfutent les découvertes quotidiennes de la science ; par ex., sur les origines du genre humain, sur les générations spontanées, sur la création et les différentes évolutions du globe, etc.

Plaise à Dieu que nous voyions bientôt ces jours, depuis si longtemps désirés, et prédits par Joseph de Maistre : « nous la verrons, dit-il, la

superbe alliance de la religion et de la science ; ils reviendront les beaux jours du monde où toute science remontait à sa source ! »

CHAPITRE TROISIÈME

RÉDUCTION DES CRITÈRES.

248. Peut-on n'admettre qu'un unique critère de vérité ?

D'après ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, il n'y a pas qu'un seul moyen de connaître la vérité.

Des objets d'espèces différentes ne peuvent, en effet, être connus par le même moyen. Or, les vérités, objets de notre connaissance, sont de différentes espèces ; les unes sont absolues, telles que l'axiome : une chose ne peut à la fois être et n'être pas ; les autres sont contingentes, comme l'existence du monde physique ; les unes sont extrinsèques : il existe des corps ; les autres intrinsèques : je souffre.

Il n'y a donc pas un moyen unique d'arriver au vrai. Ainsi, c'est la conscience qui fait connaître la douleur, la joie et les autres phénomènes de l'esprit ; quant aux faits passés, il n'y a, pour les connaître, que la mémoire ou le témoignage.

D'autre part, des critères comme le *consentement* universel et la *conscience* diffèrent tellement entre eux, qu'il est impossible de les ramener à un seul et même critère. Il n'y a donc pas un seul et unique critère de vérité.

Cependant, comme il existe des critères *intrinsèques* et des critères *extrinsèques*, les philosophes ont essayé de réduire à un seul tantôt les uns, tantôt les autres, mais inutilement comme nous allons le voir.

ARTICLE I.

Réduction des Critères Extrinsèques [1].

Parmi les trois critères extrinsèques, les uns ont proposé de choisir pour critère unique la *foi divine* ; d'autres, *le consentement universel* ; d'autres, *la tradition orale*. D'où le *Fidéisme*, le *Mennésianisme* et le *Traditionalisme*.

249. Ce qu'est le fidéisme ; ce qu'il faut en penser. — *Le fidéisme est l'erreur de ceux qui nient la puissance de la*

1. Zigliara, *Etudes philosoph.*, tome I. — Chastel, *De la valeur de la raison*.

raison pour n'admettre d'autre critère de vérité que la foi divine. Il *nie* la puissance de la raison : le fidéisme est donc la contre-partie du rationalisme ; il *admet* la foi divine non seulement pour critère *suprême*, mais pour critère *unique* de vérité.

Le fidéisme a eu pour père *Huet*, évêque d'Avranches, dans son ouvrage ; *De imbecillitate rationis humanæ*. A notre époque, il fut remis en honneur par *Bautain*, célèbre professeur au collège de Strasbourg. Les traditionalistes, comme *de Bonald*, lui sont implicitement favorables.

THÈSE

La foi divine n'est pas l'unique critère de vérité :

Preuve. — Le fidéisme est faux à un double point de vue.

I. — Au point de vue *philosophique*, il contredit l'*évidence*, et se contredit *lui-même*. 1° Il contredit l'*évidence*, car il est évident que la raison humaine, indépendamment de la foi, connaît bien des choses, sans aucune crainte d'erreur.

2° Il se contredit *lui-même*. Car il doit bien se servir de la raison pour établir la puissance de la foi, et, par ce cercle vicieux, il met en péril cette foi qu'il se proposait de raffermir. En réalité, nous devons connaître avec certitude, au moyen de la seule raison, l'existence d'une révélation divine et l'autorité de l'Ecriture sainte, avant de nous en servir comme d'un motif de certitude.

II. — Il est faux au point de vue *théologique*, comme cela ressort soit des déclarations du Concile du Vatican : « La saine raison démontre les fondements de la foi », soit des propositions que la Congrégation de l'Index fit souscrire à M. Bonnetty et qui sont les suivantes :

1° Le raisonnement peut *prouver* avec *certitude* l'existence de Dieu.

2° La foi est *postérieure* à la raison, et par conséquent la foi ne saurait être alléguée contre les athées pour prouver l'existence de Dieu.

3° L'usage de la *raison précède la foi* et y *conduit*.

250. Ce qu'est le Mennésianisme ; ce qu'il faut en penser.

De Lamennais *a placé dans le consentement universel la règle unique de certitude*, et *posé ainsi de nouveaux fondements au fidéisme*. Ce philosophe distingue deux certitudes : l'une *rationnelle* ou *de droit* ; l'autre *instinctive* ou *de fait*. Il y a également, d'après lui, une double raison : la raison *générale* et la raison *individuelle* ; celle-ci donne la certitude ins-

tinctive ; la première seule donne la certitude rationnelle.

La raison individuelle qui doit se rencontrer dans tous les hommes, même les plus ignorants, ne peut, en effet, conférer la certitude de droit. Cela se prouve : 1° par l'autorité des sceptiques anciens et modernes ; 2° par de nouveaux arguments de Lamennais.

Pourtant comme le doute universel contredit la raison, malgré nous la nature nous impose la certitude : poussés par la nature, nous tenons donc pour absolument certaines nombre de vérités, même si leur vérité intrinsèque n'a pas été démontrée. Une telle certitude s'appelle certitude *de fait*.

Or, parmi ces vérités reçues avant toute démonstration, on trouve en première ligne l'*existence d'un Être suprême*. Cette première vérité ne jouit que d'une *certitude de fait*, mais comme les arguments physiques, métaphysiques et moraux, apportés par les auteurs, tirent un caractère probant *du consentement universel*, grâce à ce consentement, la *certitude* devient une *certitude de droit*. Cette certitude s'explique ainsi : lors de la création, Dieu a dû révéler toutes les vérités nécessaires à l'intelligence : ces vérités sont transmises dans la société par la parole ; *le témoignage du genre humain* est donc le moyen qui nous fait connaître la parole de Dieu : son autorité est infaillible et divine : c'est le *fidéisme* absolu.

Thèse

251. *Le consentement universel n'est pas le seul critère de vérité.*

Preuve. — Ce n'est pas le premier critère, ni un critère universel, ni un critère qui se suffise par lui-même.

1° Ce n'est pas le *premier*. Comme nous l'avons vu (n. 237), le consentement universel est un jugement commun que portent les hommes sur une vérité élémentaire ou nécessaire à la vie ; or personne ne peut savoir si les hommes profèrent de tels jugements, sans un critère distinct du consentement lui-même ; ce consentement suppose donc un autre critère et n'est pas le premier motif de certitude.

2° Ce n'est pas un *critère universel*. Si le consentement universel était l'unique critère de vérité, la majorité des hommes resterait éternellement dans le doute, car ils ne pourraient jamais connaître l'existence de ce consentement ; seuls les sages, les savants jouiraient du bienfait de la vérité ; or cela est évidemment faux et rejeté par le mennésianisme lui-même.

« Si la consultation du témoignage universel était nécessaire, dit

M. de Margerie, il faudrait que le paysan qui n'a que le témoignage des gens de son hameau, fût disposé à croire que sa vache n'est qu'un fantôme, ou bien qu'il s'abuse quand il croit avoir un mal de tête. »

3° Ce n'est pas un *critère qui se suffise à lui-même.* Dans ce système, la certitude de fait qui précède la certitude de droit est vraie ou fausse ; si elle est vraie, le consentement n'est pas l'unique critère de vérité ; si elle est fausse, la philosophie repose sur un fondement faux ou du moins douteux ; rien ne peut être connu avec certitude et le scepticisme absolu est la loi universelle.

252. Ce qu'est le Traditionalisme ; ce qu'il faut en penser.

Le *Traditionalisme* est l'erreur de ceux qui admettent *pour critère suprême de certitude une révélation faite primitivement par Dieu et transmise par le témoignage*, en un mot, *la tradition.* C'est pour ainsi dire une synthèse du fidéisme et du mennésianisme : deux systèmes qui, en effet, ont poussé jusqu'à leurs dernières limites les principes du traditionalisme.

Il y a d'autres traditionalistes qui l'ont quelque peu mitigé : ils ne disent pas que la raison humaine est impuissante dans tous les cas. — Les uns disent que la tradition est nécessaire pour connaître les vérités métaphysiques et morales, mais non les vérités naturelles. — Presque tous les autres, avec le P. Ventura, prétendent que la raison est capable *de démontrer la vérité*, non *de la découvrir.*

THÈSE

La tradition n'est pas l'unique moyen de découvrir la vérité.

Preuve. — L'affirmation contraire du Traditionalisme repose sur un fondement faux et se contredit doublement.

A. — *Son fondement est faux.* — D'après le Traditionalisme, l'homme ne peut penser sans langage : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée » dit de Bonald. Or c'est là une erreur qui sera réfutée en Anthropologie.

B. — Le Traditionalisme *se contredit doublement.* — En effet : 1° d'après le plus grand nombre de ses partisans la raison peut atteindre par elle-même les vérités d'ordre purement naturel et physique ; or les vérités d'ordre métaphysique ne sont pas pour l'intellect un objet formellement différent du premier ; la raison pourra donc trouver toutes les vérités, ou n'en pourra découvrir aucune.

2° D'après les mêmes adversaires, la raison peut démontrer les vérités une fois découvertes, mais la démonstration elle-même implique recherche de la vérité. Cette recherche se fait par le syllogisme, qui est aussi un moyen de découverte (n. 227). C'est donc en vain que le traditionalisme voudrait circonscrire la puissance de la raison sur le terrain de la démonstration.

ARTICLE II.

Réduction des Critères Intrinsèques.

Parmi les trois instruments qui concourent du côté du sujet, à former nos connaissances : *les sens, l'intellect, la nature*, les uns ont choisi la perception sensible, d'autres la perception de l'intellect, d'autres enfin l'instinct de la nature, pour critère unique de vérité.

253. Comment le sens n'est pas un critère universel. — Beaucoup de sensualistes et de positivistes prétendent, après Epicure, que nos sens sont la mesure, la règle de toutes nos connaissances ; aussi d'après eux, ne doit-on accorder aucune foi aux vérités que les sens ne peuvent percevoir. — Parmi eux, Galuppi prend le sens intime ou la conscience pour critère universel.

THÈSE

Ni les sens externes, ni la conscience, ne peuvent être pris pour un critère universel de vérité.

A. — *Les sens externes.* — Le critère suprême doit être universel ; or les sens externes ne nous font percevoir que les qualités sensibles ; quant aux choses immatérielles et nécessaires, Dieu, l'âme,... le sens ne les connaît pas. Les sens externes ne sont donc pas la source universelle de vérité.

D'autre part, le sensualisme repose sur un fondement faux. Ses chefs, en effet, affirment qu'il n'y a aucune faculté distincte des sens, partant, aucune vérité absolue ; ce qui est insoutenable (Anthropol., n. 85, 122).

B. — *La conscience.* — Elle ne s'étend pas à tous les objets de nos connaissances ; elle ne saisit pas, par ex., les dernières causes. Elle n'est que la condition qui nous manifeste les différents critères de certitude. Il est donc impossible d'en faire l'unique critère.

254. La perception intellectuelle n'est pas un critère universel. — D'autres, avec Descartes, placent le motif suprême de certitude dans la vue claire de l'intellect : tout ce que nous percevons avec clarté, disent-ils, est vrai. Donc l'idée claire et distincte, prise au point de vue subjectif, doit être le motif suprême de certitude. — De l'idée claire ne diffèrent guère : 1° l'évidence purement subjective qui se définit : « la perception de la convenance ou de la non-convenance des idées entre elles » ; 2° l'intuition *a priori*, d'après laquelle la raison pure percevrait immédiatement la vérité, en vertu de sa structure naturelle, comme les innéistes le soutiennent.

THÈSE

L'idée claire ne peut être un critère universel de vérité.

Preuves. — 1. Elle ne *s'étend pas* à toute évidence. L'idée claire, en effet, ne se rencontre qu'en métaphysique ; elle ne regarde donc que la perception de l'intellect et non celle des sens. Elle exclut même l'évidence de l'autorité fondée sur des motifs extrinsèques.

2. Elle renverse l'*ordre naturel* de la connaissance humaine, car on connaît l'existence de choses avant leur notion, les faits clairs avant les idées claires, par ex., l'existence de l'éclipse, avant la notion claire de l'éclipse. Du reste, l'idée claire est le signe de la pure possibilité et non de l'existence des choses.

3. Les *conséquences* de l'opinion contraire confirment notre thèse. Si l'on peut révoquer en doute les faits dont l'essence ne nous est pas connue par une idée claire, le scepticisme presque universel a la porte ouverte.

255. L'instinct de la nature est-il un critère universel ? — Reid et ses disciples ont enseigné qu'une sorte de suggestion, qu'une inspiration de la nature pousse l'esprit à affirmer ou à nier sans motifs ni raisons évidemment connus : c'est cette inspiration qu'on nomme *instinct aveugle de la nature*. — Jouffroy s'en écarte peu, quand il pose comme fondement de toute certitude, l'acte de foi *aveugle* en la véracité naturelle de nos facultés. — Les partisans de l'école *sentimentale* admettent, après Jacobi, une *certaine force affective*, une propension de la nature, pour règle suprême de toutes nos connaissances. Mais toutes ces opinions sont fausses.

THÈSE

Ni l'instinct aveugle, ni la foi aveugle, ni la force affective, ne peuvent être le suprême critère de la certitude.

A. — *Ce n'est pas l'instinct aveugle.* — Le critère universel

est un moyen pour discerner le vrai du faux. Donc un instinct aveugle, qui implique le manque de toute connaissance, de toute lumière, ne saurait être le critère qui fait distinguer le vrai du faux.

B. — *La foi aveugle* en la véracité de nos facultés serait un assentiment sans motif et partant déraisonnable ; elle n'est donc pas davantage un critère. De fait, si nous nous fions à nos puissances de voir et de connaître, c'est parce qu'elles nous font voir et connaître avec la lumière de l'évidence objective, comme le prouve l'expérience. De même que c'est en marchant que nous prenons foi en notre puissance de marcher.

C. — *La force affective* n'est pas une faculté cognitive, mais appétitive. Or l'appétit ne connaît rien, loin de pouvoir saisir toutes les vérités.

Pour la même raison, nous ne pouvons admettre, comme moyen universel de connaître la vérité avec certitude, le *sens moral*, le *sens divin* ou tout autre sens purement affectif.

256. Scolie général sur la règle suprême de vérité. — Jusqu'ici nous avons traité de l'évidence ou *suprême motif* de certitude (n. 194-198), puis des *instruments* ou critères qui apportent la vérité à l'intellect (n. 109-225). Or, parmi ces instruments (sens externes ou internes, intellect, témoignage humain ou divin) il est clair que c'est l'intellect qui les met tous en œuvre et qui en est le *juge suprême*. D'autre part, aucun de ses jugements ne serait possible ni valable sans le *principe de contradiction*, sans lequel on ne peut rien affirmer ni rien nier (n. 41-43). En ce sens, on a pu appeler ce premier principe, condition première, critérium *sine quo non* (n. 198), ou *règle suprême de la vérité*.

Mais ce serait une grave exagération, commune à plusieurs contemporains, d'en faire soit un motif suprême, soit un instrument ou une source de toute vérité.

1. Ce n'est pas un *motif suprême*, qui puisse remplacer l'évidence. Car : *a*) nous n'admettons ce principe lui-même que par le motif de son évidence.

b) Les vérités contingentes, comme l'existence du monde, ne sont pas admises à cause du principe de contradiction, mais à cause de leur évidence propre.

c) La non-contradiction ne suffit pas à montrer qu'une chose est vraie ; et l'accord de nos idées entre elles, si elles sont fausses, conduit à de nouvelles erreurs, bien loin de nous en délivrer.

2. Ce principe n'est pas davantage un *instrument* de découverte pour

de nouvelles connaissances, ni un *réservoir* d'où le raisonnement suffirait à les tirer. Il ne contient aucune vérité nécessaire, encore moins aucune vérité contingente. Il n'est qu'un moule vide où ne peut entrer que la vérité, une règle qui ne peut mesurer que la vérité. Comme l'a très bien dit Balmès, ce premier principe ne désigne pas « une vérité unique origine de toutes les autres... source d'où partent les mille canaux qui fertilisent l'intelligence ; mais un *point d'appui* qui doit porter sans faiblir le poids d'un monde ».

LIVRE TROISIÈME DE LA CRITIQUE

CRITIQUE PLUS SPÉCIALE OU MÉTHODOLOGIE.

257. Notions préliminaires sur la Méthodologie [1]. — A. — *Notion.* — Après avoir établi contre le scepticisme la *véracité* des différents critères, le dogmatisme a un autre devoir : celui de montrer le *procédé* qu'il convient de suivre dans l'emploi de ces critères, La certitude de la science en dépend dans une large mesure ; aussi la Méthodologie, ou étude de la méthode, a-t-elle les caractères de la Critique, dont elle est le complément.

Une *méthode*, en général (μετὰ ὁδός), c'est le chemin que suit l'esprit, c'est l'ordonnance des moyens qu'il emploie pour arriver à une fin. La méthode *logique* se peut définir : *L'ordre que suit l'intellect pour arriver au vrai* ; et, comme la Logique, elle est double : *naturelle et artificielle*, selon qu'on la suit naturellement ou d'après les règles établies.

B. — *Utilité.* — Descartes a loué outre mesure l'importance de la méthode : « Ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, dit-il, est naturellement égal en tous les hommes, et ainsi la diversité de nos opinions vient seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies. » Ceci est exagéré : mais la méthode n'en a pas moins une utilité réelle : elle est même nécessaire ; la nature *de l'homme* et *de la science* en fournit la preuve.

1° Ce n'est point par un seul acte, mais graduellement, après un travail pénible, que l'*esprit* arrive à la science : il est donc souverainement important, surtout dans les questions difficiles de la philosophie, de

1. Descartes, *Discours sur la méthode.*

prendre le bon chemin et d'avancer à pas sûrs. Au reste, il faut non seulement apprendre, mais retenir les sciences ; or ce qui est bien ordonné s'apprend plus vite, se retient mieux, et pénètre davantage la mémoire.

2° La *science* n'est pas un amas, mais une suite raisonnée de connaissances, basées sur les mêmes principes. Aussi celui qui veut procéder sans ordre dans l'étude des sciences, acquiert non pas une série bien enchaînée, mais un amas confus de connaissances. Il faut donc une méthode à ceux qui veulent étudier la philosophie et ne pas « donner des coups d'épée dans l'air ». Ici comme ailleurs : « mieux vaut la prudence que la force. »

C. — *Division.* — On trouve toujours trois choses dans une méthode : le *commencement*, ou le principe d'où la raison doit partir ; la *voie* ou le procédé que suit l'intellect, en allant de choses plus connues à d'autres moins connues ; la *fin* ou le terme, qui est l'acquisition de la science, la connaissance du vrai. Le commencement et la fin sont les deux *termes* de la méthode ; la méthode consiste précisément dans *le chemin lui-même.* Il y aura donc deux chapitres en méthodologie : 1° *les Termes de la méthode* ; 2° *la Méthode elle-même.*

CHAPITRE PREMIER

TERMES DE LA MÉTHODE.

Le point de départ de la méthode est un certain *doute méthodique* ; sa fin est la *science.* Mais comme « la fin est la première dans l'intention, et la plus noble », nous traiterons : 1° *De la Science* ; 2° *Du Doute méthodique.*

ARTICLE I.

De la Science [1].

Nous aurons trois paragraphes : 1° *Nature* de la science ; 2° *Division* des sciences ; 3° *Relation* des sciences.

§ I. — *Nature de la science.*

258. Ce qu'est la science en général ; ce qu'elle n'est pas.

A. — *Savoir* veut dire connaître ce qui est, en avoir la science.

1. Gonzalez, *Histoire de la Philosophie*, II, p. 245. — Alibert, *Manuel de Philos.*, tome I, p. 1. — Fonsegrive, *Log.*, leç. 9e et 10e. — E. Blanc, I, c. XVII. — Mercier, *Logique.*

Le mot science — dans un sens large, signifie *toute connaissance certaine*, c.-à-d., autre que la simple opinion ; — au sens propre, il désigne la connaissance *certaine et raisonnée d'une chose par ses causes*, et — dans son sens synthétique le plus précis, il exprime *un ensemble* ou mieux *un système de connaissances basées sur des principes certains, méthodiquement liées par le raisonnement, et concourant toutes à une même fin.*

C'est un système de connaissances, non une connaissance *isolée* et *particulière*. Or un système scientifique, comme un organisme, a *trois* éléments : l'*unité* du tout, la *variété* des parties, l'*enchaînement* des parties dans le tout. La science tire son premier élément de l'*unité de l'objet* ou des objets tendant à une même fin ; le second élément est fourni par les diverses questions soulevées autour d'un même objet : sa nature, ses causes, ses propriétés, ses espèces, etc., et ces questions prennent le nom de *sciences partielles* ; enfin on trouve le troisième élément dans la démonstration et l'enchaînement logique des parties : ainsi se forme une science totale, par ex., la Logique.

B. — La science diffère donc de l'opinion, de la foi et de l'art.

1° *De l'opinion.* La science se *base sur des principes sûrs* ; elle est une connaissance certaine et évidente. Dans l'opinion, au contraire, l'intellect n'a pas la certitude ; il choisit un parti avec crainte que le parti contraire ne soit le vrai.

2° *De la foi*, tant humaine que divine. Dans la science on adhère au vrai à cause de son évidence ; dans la foi on y adhère seulement en se confiant au témoignage divin ou humain. Toutefois la science, dans un sens large, se dit aussi de la foi, qui diffère, en effet, complètement de la simple opinion.

3° *De l'art.* L'art n'est pas un système de *connaissances* démontrées, mais un ensemble de règles pratiques ; il n'a pas le vrai pour objet immédiat, mais l'expression du beau ; il s'occupe d'objets particuliers, contingents, œuvres du génie de l'homme ; tandis que la science s'occupe de ce qu'il y a d'universel, de nécessaire dans la nature des êtres créés.

259. *Corol.* **Les sciences n'ont pas toutes la même certitude, quoiqu'elles aient la même fin.** — 1. La première partie ressort de ce que nous avons dit des degrés de certitude (n. 187). La certitude dépend au moins en partie de la nature

de son objet. Mais l'objet de certaines sciences, par ex., des sciences physiques et métaphysiques, est totalement différent. La certitude ne peut donc être la même dans toutes les sciences.

C'est donc une erreur manifeste de rechercher en tout la certitude mathématique. De même qu'un ouvrier travaille chaque matière de la manière qui lui convient, la terre d'une façon, l'argile d'une autre, etc. ; ainsi le vrai savant ne doit-il demander à chaque science que l'espèce *de certitude* que *sa nature comporte*, et pas davantage.

2. Quant à la *fin* des sciences, elle consiste toujours dans l'explication des choses par leurs causes ou raisons d'être. C'est la seule connaissance scientifique, vraiment digne de ce nom, comme il est aisé de le prouver.

a) *Du côté du sujet* : la science est la connaissance qui satisfait pleinement l'esprit désireux de savoir ; or l'esprit désire connaître les raisons d'être ou les causes ; la science qui n'atteindrait pas les causes des objets ne serait donc pas véritablement une science.

b) *Du côté de l'objet*. Une science ne saurait être parfaite si elle n'est pas une explication de la chose à connaître ; or une explication de la chose est impossible, si les causes ou les raisons d'être de cette chose ne sont pas connues ; la perfection de la science exige donc la connaissance des causes et des principes qui produisent ou qui constituent en eux-mêmes les objets de la science (Ontol., n. 156).

De ce qui précède on tire deux conclusions :

1° La science est plus parfaite que la connaissance *vulgaire* ; celle-ci ne saisit que les faits ; celle-là saisit la raison et les causes des faits. Aussi, plus la science remonte dans la série des causes, plus elle recherche les raisons les plus hautes, comme le fait la philosophie, plus elle est explicative, plus elle est parfaite.

2° Le *positivisme* ou système de ceux qui relèguent hors de la science les premiers principes, n'est pas une connaissance explicative, et partant une science proprement dite, puisqu'elle s'interdit la recherche des causes ou des raisons des choses, et se borne à classer des faits.

§ II. — *Division des sciences.*

260. Divisions modernes. — A. — On trouve chez les modernes trois principales divisions des sciences.

1° Bacon les ramène toutes à trois facultés : l'*imagination*, la *mémoire*, la *raison*. La *poésie* se ramène à l'imagination

l'*histoire civile et naturelle* à la mémoire, les sciences proprement dites, *philosophiques* et *théologiques* à la raison.

2° Ampère considérant l'objet matériel des sciences, les divise en *matérielles* ou *cosmologiques*, et *spirituelles* ou *noologiques*. Les sciences cosmologiques, proprement dites, sont les mathématiques et les sciences physiques ; et, en un sens large, ce sont les sciences *physiologiques*, qui embrassent les *sciences naturelles* et la *médecine*. Les sciences noologiques proprement dites se divisent en sciences *philosophiques* et *dialegmatiques* auxquelles se rattachent les lettres et les arts, et au sens large elles embrassent la *sociologie*, l'*histoire* et la *politique*.

3° Auguste Comte et presque tous les positivistes divisent les sciences en *mathématiques*, *physique*, *chimie*, *biologie et sociologie*.

B. — Or ces trois divisions sont *inadmissibles*.

La *première*. — Ce ne sont pas les facultés de l'âme qui distinguent les sciences, mais leur objet propre. La science, en effet, est une connaissance ; or les connaissances sont diverses selon qu'elles se rapportent à des objets divers. La division proposée par Bacon a donc un fondement faux.

La seconde. — La distinction des sciences ne se fonde pas davantage sur leur objet pris au *point de vue matériel* ; des sciences diverses, en effet, peuvent avoir un seul et même objet matériel. L'homme, par exemple, est objet de la psychologie, de la physiologie, de la médecine et de l'anatomie. C'est le point de vue formel de l'objet qui fonde la distinction des sciences, c'est *tel ou tel aspect* étudié de l'objet ; la psychologie par exemple, n'est pas la science des organes matériels de l'homme, mais des principes intrinsèques de nos opérations. Le fondement de la division d'Ampère est donc encore faux.

La troisième. — Dans la division positiviste, les sciences philosophiques et théologiques, les plus nobles de toutes et les plus importantes, sont omises. Cette division n'est donc pas adéquate (n. 140).

261. Division scolastique des sciences. — L'Ecole a toujours pensé qu'il y a deux ordres de connaissance distincts non seulement dans leur principe, mais dans leur objet ; toutes les sciences se diviseront donc en sciences divines et hu-

maines. D'après Albert le Grand et les scolastiques, les sciences humaines, à leur tour, se divisent au point de vue de leur objet formel en cinq classes générales, comme va l'exposer la thèse suivante :

THÈSE

Les sciences humaines se divisent en cinq genres : physique, mathématiques, métaphysique, logique et morale.

Preuve. — Les sciences se distinguent, comme nous l'avons dit, par leur objet formel ; mais l'objet formel des sciences est proportionné aux degrés d'abstraction et peut être divisé en cinq genres. Il est facile de le prouver :

1° Les corps peuvent tout d'abord être considérés en général, en tant que *matériels* et *sensibles*, c'est l'objet des sciences physiques qui font abstraction de la matière *individuelle*, non de la matière *sensible*. — Si par abstraction on sépare la *quantité* des autres propriétés des corps, et qu'on l'examine en particulier, on a l'objet des mathématiques qui font abstraction de la matière *sensible*, non de la matière *intelligible*.

2° L'esprit s'élève ensuite au-dessus de tout ordre *matériel* et *expérimental*, pour étudier les *suprêmes notions* de substance, de cause, d'esprit, d'âme, de Dieu, etc. ; tel est l'objet de la *Métaphysique* qui fait abstraction même de la matière *intelligible*, mais non de la *réalité* objective.

3° Enfin nous pouvons considérer ces notions, non pas *directement*, mais d'une *manière réflexe*, par rapport à nos facultés, l'*intellect* et la *volonté*. Tel est l'objet de la *Logique* et de la *Morale*, qui font abstraction de la *réalité objective elle-même* pour ne considérer, la première, que l'*ordre logique* qui s'impose à la raison, la seconde, que l'*ordre moral* qui s'impose à la volonté. La division des sciences *en cinq genres*, en *physique, mathématiques, métaphysique, logique* et *morale* est donc excellente.

1. *En cinq genres*, disons-nous ; ceux-ci renferment, en effet, différentes espèces : la physique contient la chimie, l'optique, la géologie..., et ainsi des autres qui toutes se peuvent ramener à la division donnée.

2. D'autre part, cette division des sciences est prise au point

de vue *de leur objet*. Que si on les considérait dans leur triple *source* : l'expérience, la raison pure, la révélation, elles pourraient aussi se diviser en sciences *expérimentales, rationnelles* et *théologiques*.

§ III. — *Relation des sciences.*

Les sciences se distinguent au point de vue soit de *leur origine*, soit de *leur dignité* ; mais elles s'unissent toutes dans une admirable *harmonie*. De là trois rapports qu'il nous faut étudier.

262. Ordre des sciences au point de vue de leur antériorité. D'après certains *idéalistes*, partisans des idées *a priori*, les sciences spéculatives sont antérieures aux sciences expérimentales ; d'après les *fidéistes*, la foi divine transmise par le témoignage serait antérieure à toutes les sciences. Les scolastiques sont unanimes à combattre ces deux opinions.

THÈSE

L'ordre philosophique est antérieur à l'ordre théologique ; l'ordre expérimental antérieur à l'ordre philosophique.

1re *partie*. — Ce que nous avons dit plus haut suffit à le démontrer (n. 249) : l'ordre surnaturel suppose la nature, la foi suppose la raison, la révélation suppose la véracité divine prouvée par la raison. Aussi tous les catholiques admettent que l'usage de la raison précède la foi.

2e *partie*. — L'ordre philosophique s'appuie sur des notions universelles et sur les premiers principes : or les *universaux* et les *principes* dérivent de l'expérience par l'abstraction intellectuelle. On peut le rappeler en deux mots :

1° « Comme les sens, dit S. Thomas, ne perçoivent que le *singulier* et l'intellect que l'*universel*, il faut que la *connaissance du singulier* précède chez nous la *connaissance de l'universel*. » Or la connaissance du singulier, reçue par les sens, est expérimentale ; le point de départ de la philosophie est donc l'expérience.

2° Les premiers *principes* supposent les notions générales abstraites des choses sensibles. Aussitôt qu'on sait ce qu'est *le tout* et ce qu'est la *partie*, on émet ce jugement : *le tout est plus grand que la partie* ; mais nous ne pouvons savoir ce qu'est le *tout*, ce qu'est la *partie*, sans le secours de la sensa-

tion. L'ordre philosophique, comme toute connaissance, a donc son point de départ dans les sens et l'expérience.

263. Ordre des sciences au point de vue de la dignité. — Ceux qui s'adonnent aux sciences naturelles méprisent volontiers la philosophie ; ceux qui cultivent trop exclusivement la philosophie ont la même attitude en face de la théologie. Mais c'est à tort.

THÈSE

L'ordre théologique est au-dessus de l'ordre philosophique : celui-ci est au-dessus de l'ordre expérimental.

Preuve. — La dignité d'une science vient de *trois* sources : de la noblesse ou élévation de son objet, de l'indépendance et de la certitude de cette science. A ce triple point de vue notre thèse est facile à démontrer.

1° *Au point de vue de la noblesse ou de l'élévation de son objet.* — Le premier ordre est l'ordre théologique, qui par son objet divin les domine tous ; il y a entre cet ordre et les autres une différence non seulement de degré, mais d'espèce. A son tour, la philosophie dont l'objet est *supra-sensible* dépasse toutes les sciences qui traitent d'objets sensibles. D'autre part, les *sciences expérimentales* atteignent seulement les choses qui ne dépassent pas les limites de l'expérience ; tandis que la philosophie recherche les dernières raisons des choses, et la théologie, s'élevant encore plus haut, peut connaître d'une certaine manière, avec l'aide de la révélation, les mystères qui dépassent la portée naturelle de l'homme.

2° *Au point de vue de l'indépendance.* — Le premier rang revient à l'*ordre théologique* qui demande ses principes à la seule révélation, et par suite est *complètement* indépendant de l'ordre naturel. Entre les sciences naturelles, la plus indépendante est la *philosophie* qui donne à toutes les autres sciences un objet commun, une méthode générale et des principes universels (Ontol., n. 3).

3° *Au point de vue de la certitude objective ou vérité*, ou encore de la solidité de chaque ordre, il faut établir la même gradation. Les sciences théologiques se fondent sur la Raison divine, et partant jouissent, sinon par rapport à nous, du moins en elles-mêmes, d'une certitude qui est plus grande, si faire se peut, que la certitude métaphysique. Les sciences *philosophiques* se fondent sur l'essence des choses, ex. : « le tout

est plus grand que la partie » ; les sciences expérimentales ont seulement une matière contingente, ex. : un mort ne ressuscite pas. Or la certitude des sciences, qui sont en matière nécessaire, est absolue. Ainsi Dieu lui-même ne peut pas faire que le tout ne soit pas plus grand que la partie. Celles qui ne se fondent pas sur l'essence des choses ne donnent, au contraire, qu'une certitude hypothétique : ainsi Dieu peut ressusciter un mort.

On conclura aisément qu'il y a entre tous ces ordres une *subalternation*, non pas *rigoureuse*, mais au *sens large* du mot. Pour qu'il y ait subalternation *proprement dite* entre deux sciences, il faut que la science inférieure soit contenue dans la science supérieure, comme la proposition subalterne dans la subalternante, l'espèce dans le genre. En ce sens, l'optique est une science subalterne relativement à la physique, et la politique, relativement à l'éthique, etc. C'est seulement au *sens large* que l'*ordre expérimental* dépend de l'ordre *philosophique* et celui-ci de l'*ordre théologique* ; mais non pas au *sens strict*, à cause de l'autonomie de chaque ordre, qui est complet dans son domaine.

264. Admirable harmonie des sciences. — D'après le rationalisme, il faudrait rejeter la révélation sous prétexte qu'elle contredit la raison ; le positivisme affirme de son côté que la métaphysique ne peut être explorée ; qu'il n'y a aucune relation entre l'ordre expérimental et l'ordre philosophique. Les uns et les autres seront réfutés par la thèse suivante :

THÈSE

Toutes les sciences sont unies dans une admirable harmonie.

Preuve. — L'harmonie est « l'ordonnance de choses diverses, *consonantia diversorum* ». Or les trois ordres de science déjà étudiés ont des points de vue qui permettent de les ordonner, en même temps que de les distinguer. Ce sont les points de vue de l'origine, de la dignité et de l'unité.

A. — Toutes s'unissent admirablement *dans leur origine.* — Dans son évolution naturelle, l'esprit donne sa première attention aux choses sensibles ; puis cherchant les raisons dernières des choses, il s'adresse à la philosophie pour avoir la solution des problèmes, que les sens seuls et l'expérience sont incapables de résoudre. Mais hélas ! souvent il se heurte au doute, et trouve sa raison toujours courte par quelque endroit : aussitôt, attiré par l'amour du vrai, il élève ses yeux vers la lumière surnaturelle, où il trouve non seulement les solutions cherchées,

mais encore des secrets que seule la révélation fait connaître, et il se repose alors dans la contemplation de la vérité.

Ainsi l'ordre expérimental est pour ainsi dire le seuil de toute philosophie. La philosophie ensuite, démontre les fondements de la Théologie. La théologie enfin couronne et complète la philosophie, après l'avoir mise en garde contre ses propres erreurs. C'est ainsi que les sciences se prêtent un mutuel secours.

B. — Toutes les sciences sont unies *au point de vue de la dignité*. — La vérité est l'objet de toutes les sciences, dans quelque ordre que ce soit, naturel ou divin. Or la dignité des sciences vient surtout de *la vérité* qui est souverainement digne de respect,et s'impose toujours et partout à notre esprit, quels que soient les canaux qui nous l'apportent : nulle part le vrai ne peut contredire le vrai. Toutes les sciences doivent donc s'associer ensemble ; et aucun dissentiment irréductible ne peut s'élever entre elles.

C. — Toutes les sciences s'unissent enfin dans une merveilleuse *synthèse*. Sans doute, les sciences se distinguent par leur *objet formel*, leur *méthode*, leur *dignité*,et aussi leur *excellence* ; mais toutes sont reçues dans un même *sujet*, l'esprit humain ; toutes se portent un *mutuel secours*, naissent d'une même *source*, de Dieu, premier auteur de tout bien ; se fondent sur les mêmes *principes* ou axiomes logiques ; parties de choses créées et contingentes, elles s'élèvent toutes par degrés à une même fin *absolue*, infinie.

Toutes les sciences s'unissent donc au point de vue de l'origine, de la dignité, de l'unité. C'est ce que nous voulions faire ressortir.

ARTICLE II.

Du Doute méthodique [1].

Si la science est la fin, le doute est le point de départ de la méthode. Ce doute est-il raisonnable, et comment a-t-il été compris par les philosophes ? Deux questions à traiter, l'une *de droit*, l'autre *de fait*.

§ I. — *Question de droit.*

265. Définition du doute méthodique. — Le doute mé-

1. Descartes, *Discours sur la méthode.* — Rabier, *Le Discours sur la méthode.* — Balmès, *Philosophie fondam* , L. I, ch. XVIII.

thodique se définit : *Une suspension prudente du jugement, jusqu'à ce que la vérité apparaisse avec évidence à l'intellect.*

1° C'est une suspension du jugement, par elle-même *réelle*, car un état d'esprit où il n'y aurait pas refus d'adhésion serait à fort nommé doute. C'est donc d'une manière *fictive* et non *sérieuse* que doutent ceux qui, pesant les motifs pour et contre, comme s'ils essayaient de douter, conservent néanmoins à l'un des deux sentiments une ferme adhésion.

2° C'est une suspension *prudente jusqu'à ce que la vérité apparaisse*. Le doute est donc *méthodique*, puisqu'il prépare le chemin à la vérité. Il diffère du *doute sceptique* à trois points de vue : 1° *Dans son objet* : par sa nature le doute sceptique est universel ; le doute méthodique ne l'est pas nécessairement. 2° *Dans son but* : en effet, en rejetant toute possibilité de certitude, ou en niant l'existence au moins partielle de cette certitude, les sceptiques détournent les hommes de la recherche du vrai ; les dogmatiques au contraire les préparent à rechercher la certitude au moyen du doute méthodique. 3° *Dans son procédé* ; puisque dans l'un le doute est *transitoire*, et dans l'autre *définitif* ; dans l'un, on s'y arrête, et dans l'autre, on en sort. Le doute méthodique peut donc être réel, sans être sceptique.

266. Le doute méthodique est-il le commencement de la méthode ? — On peut distinguer les vérités *primaires et indémontrables*, *les vérités certaines et démontrables*, les vérités *douteuses* pour nous, mais *connaissables*.

1° Les *vérités primaires* ne peuvent être révoquées en doute, même fictivement. Il répugne, en effet, de feindre une chose intrinsèquement impossible ; or tel serait le doute des vérités primitives, impliquées jusque dans l'affirmation du doute lui-même. Comme on l'a dit au commencement de la Critique (n. 171), l'homme primitivement se trouve dans un état de certitude et non de doute, touchant les premiers principes indémontrables : ceux-ci sont le fondement de toute recherche, la certitude de toute nouvelle découverte dépend de leur évidence.

2° Quant aux *autres vérités certaines*, un philosophe instruit par ailleurs peut en douter fictivement, mais non pas réellement, car nier sciemment la lumière de la vérité perçue est

un mensonge ou une injure à la vérité ; ce que personne ne doit se permettre, et ce qui est dangereux pour tous. Mais il lui est permis de douter *fictivement*, c'est-à-dire de rechercher par l'argumentation la raison explicite de ses connaissances et la force des motifs pour et contre. Ainsi un chrétien, qui ne peut douter réellement des vérités de la foi, peut en douter tous les jours d'une manière fictive.

3° La suspension réelle du jugement ne commence sérieusement que lorsque l'esprit, cherchant à s'élever de choses plus connues à d'autres moins connues, de choses certaines à des choses douteuses, arrive *à des conclusions qui ne découlent pas évidemment* des *premières vérités*, ou ne découlent que d'une prémisse probable.

Dans ces matières difficiles, quand l'intellect ne perçoit pas encore clairement le nœud entre le sujet et l'attribut, il reste en suspens et son jugement est, pour ainsi dire, suspendu jusqu'à ce que la vérité se montre clairement. La proposition dont on doute, s'appelait « connaissable », « scibilis » chez les anciens : c'est, en effet, une proposition qui n'est pas connue par elle-même, et qui n'est pas non plus simplement ignorée. Telle est une proposition dont on peut acquérir la science, et qui d'abord douteuse est ensuite mise en lumière par des principes connus.

267. Règles du doute méthodique. — De ce qui précède on conclura que ce n'est pas le doute *universel*, mais un doute *particulier*, qui est le commencement de la méthode : ce doute est plus ou moins étendu selon la puissance d'esprit de chacun, mais on ne doit ni trop le *restreindre*, ni trop l'*étendre*.

A. — Il ne faut pas trop le *restreindre*. En philosophie, il est vrai, il y a bien des raisons de douter ; voici les principales : 1. — *La liberté dans les matières controversées* : la philosophie n'est pas une science d'autorité, mais de raison, aussi sans rejeter l'autorité historique et les autres motifs de certitude, elle doit jouir d'une vraie et saine liberté de penser. 2. — La *nature de l'esprit humain*, que sa faiblesse retient souvent dans le doute, que les opinions diverses agitent, que les préjugés peuvent jeter dans l'erreur : le doute est donc facile. — 3. *Le progrès des sciences*, qui apporte parfois à l'esprit de nouvelles raisons de douter, et le dirige en lui montrant les points difficiles. D'où cet axiome : Un homme doute davantage à mesure qu'il devient savant.

B. — Cependant il ne faut pas trop *étendre* le doute, ni dans son principe, ni dans sa fin.

1. *Dans son principe.* On ne saurait révoquer en doute : — 1° Les *premières vérités*, tels que le premier *principe*, celui de contradiction ; le *fait* premier de notre existence, la *condition* première ou aptitude de l'esprit pour la connaissance du vrai (n. 171). — 2° Ni *les conséquences immédiates de ces premières vérités*, soit dans l'ordre rationnel, à savoir les principes qu'on appelle *a priori* et nécessaires ; soit dans l'ordre empirique, le témoignage de la conscience et la perception des sens ; — 3° Il en est de même des *conclusions* que le raisonnement en tire avec clarté et facilité. — 4° Enfin, on ne peut mettre en doute réel les *vérités de la foi* ; mais le doute méthodique s'étend à toutes les vérités non encore explorées sur lesquelles la lumière n'est pas faite.

2. *Dans sa fin.* Quand une démonstration a fait le jour sur une proposition douteuse, quand celle-ci se montre avec évidence, aussitôt, il faut rejeter le doute et céder à la certitude : vouloir encore douter, quand les motifs de douter ont disparu, c'est s'exposer au reproche de mauvaise foi. « De même, dit S. Thomas, que le terme d'une route est ce que vise le voyageur, ainsi l'exclusion du doute est le terme que doit viser l'homme qui recherche le vrai. »

§ II. — *Question de fait.*

268. — Usage que les philosophes ont fait du doute. — A. — *Chez les anciens.* — D'après beaucoup de philosophes modernes, toute l'antiquité, tous les disciples d'Aristote et de S. Thomas, dans l'ignorance où ils se trouvaient d'un doute légitime, ont répété comme un troupeau d'esclaves l'adage : « Le maître l'a dit, *Magister dixit.* » Mais c'est une grande erreur : dans les ouvrages de Platon et d'Aristote, dans l'histoire des Académiciens, Péripatéticiens, Stoïciens, dans les plus célèbres écoles du moyen âge on rencontre, au contraire, à chaque instant la pratique du doute méthodique : souvent même ils en faisaient un usage hardi, mais plus sain, plus sage que nous, Socrate parlant du doute méthodique disait : « Chancelant moi-même, je n'oblige pas les autres à chanceler avec moi ; doutant beaucoup moi-même, j'oblige les autres à douter. »

Non seulement Aristote connaissait le doute, mais il en a exposé la théorie dans son livre des Topiques : et ce livre a été enrichi dans la

suite de vastes commentaires par Albert le Grand et Scot. Quant à l'Angélique Docteur, dans ses ouvrages et surtout dans sa Somme, il propose toujours les raisons de douter sous la rubrique de « *videtur quod non* », avant d'arriver à la thèse définitive « *sed contra* ». Il en est de même pour Scot, Suarez et la plupart des scolastiques.

B. — *Chez les modernes.* — Descartes, proclamant bien haut la stérilité, l'inanité de tous les systèmes antérieurs au sien, en a proposé un nouveau dans son *Discours sur la méthode.*

1° Il prend *le doute universel*, au moins pendant un instant, pour *point de départ* de toute sa philosophie : nous concevons aisément, dit-il, qu'il n'y ait aucun Dieu, pas de ciel, aucun corps ; nous-mêmes pourrions n'avoir pas de corps humain ; par conséquent tout est douteux et incertain.

2° Mais *il remarque aussitôt qu'il doute* ; il répugne donc que lui-même ne soit pas, d'où le mot célèbre : « Je pense, donc je suis » ; ce principe est le fondement de toute sa philosophie.

3° Le fait de la pensée une fois posé, *il en déduit successivement trois choses* : un principe : « tout ce dont on a une idée claire et distincte est vrai » ; — un fait : l'*existence* de Dieu perçue dans l'idée claire d'être infini ; — enfin une conclusion : la *véracité* de nos facultés fondée sur la véracité divine.

Depuis lors, les philosophes restent divisés : les uns défendent le doute cartésien au sens large comme un instrument de progrès, même en matière religieuse ; les autres vont à l'extrême opposé, et semblent condamner l'usage d'un doute même modéré. Les uns exagèrent le principe de Descartes, Hermès, par ex., d'après lequel l'homme doit s'établir dans un état de doute universel et douter même de sa pensée présente. Les autres, au contraire, vont jusqu'à accuser le doute cartésien de pyrrhonisme ou d'athéisme, voire des deux à la fois.

269. Que faut-il penser du doute cartésien ? — La réponse dépend beaucoup de la nature de ce doute ; tous, en effet, ne l'entendent pas de la même manière.

A. — *Communément on croit que le doute de Descartes était sérieux et universel.* — Il dit, en effet : « Commençant à ne compter pour rien mes propres idées, à cause que je les voulais toutes remettre à l'examen,... j'ai bien jugé qu'il fallait entreprendre *sérieusement*, une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'ai reçues autrefois en ma créance. » — Que peut-on demander de plus explicite ? — Il est vrai que

les vérités de la foi sont exceptées ; mais à leur égard on fait un usage légitime et quotidien du doute fictif ; le doute de Descartes était donc bien réel. — Lui-même du reste en fait implicitement l'aveu : « Se défaire des opinions qu'on a reçues, dit-il, n'est pas un exemple que chacun doive suivre. » Mais le doute fictif n'est-il pas permis à tous ? — Enfin Descartes est continuellement appelé par ses adeptes : « le libérateur de la raison humaine », « le père de la nouvelle méthode » ; or le doute fictif n'est pas nouveau ; donc Descartes a bien professé un doute réel.

B. — *Tout le monde convient cependant qu'une saine critique ne pourrait accuser Descartes d'athéisme, ni de scepticisme.* Lui-même s'en défend avec insistance, lorsqu'il affirme « n'avoir jamais dit qu'il fallait nier Dieu », ou que Dieu nous trompait », ou « qu'il fallait douter de tout », ou « qu'il fallait refuser toute foi aux sens », ou « qu'il ne fallait pas distinguer le sommeil de la veille ». Il a prétendu, au contraire, avoir fait une œuvre saine et honnête, en demandant au doute une connaissance plus claire de la vérité.

THÈSE

270. *Le doute de Descartes, serait-il fictif, ne doit pas être pris pour point de départ de la philosophie.*

Preuve. — En effet, le doute de Descartes va trop loin, *il est impossible, inutile, dangereux* et *contradictoire.* — Il est *impossible* : qu'on le veuille ou non, l'intellect doit céder sincèrement à la clarté de l'évidence, dont jouissent les premiers principes ou les premiers faits : en face de l'évidence le doute n'est plus possible. — Il est *inutile* : où se rencontre l'évidence, le doute doit prendre fin. — Il est *contradictoire :* quand une fois on a tout mis en doute, même les choses les plus évidentes, il est impossible de rien admettre pour vrai sans se contredire. Aussi Rabier a-t-il fort bien dit : « Descartes s'est mis dans l'état d'un homme, qui, par crainte de s'égarer en marchant, se serait coupé les jambes ; il n'y a plus pour lui possibilité de faire un seul pas. » — Il est *périlleux* enfin, car il ouvre la porte au scepticisme, à l'idéalisme, au rationalisme. L'histoire des hommes tombés du doute fictif dans le doute réel est là pour le prouver.

Ajoutez que le principe : « Je pense, donc je suis », qu'il soit un raisonnement, comme le veut Gassendi, ou la simple analyse d'un fait interne, comme Cousin l'a longuement démontré, n'est pas le premier des principes (n. 122).

CHAPITRE SECOND

DE LA MÉTHODE.

Toute cette étude peut se condenser en trois articles que nous ordonnerons ainsi : 1° *De la Méthode en général* ; 2° *Des Diverses Méthodes* ; 3° *De la Méthode Philosophique* en particulier.

ARTICLE I.

De la Méthode en général [1].

La méthode générale est double : l'*Analyse* et la *Synthèse*, qui ont leur développement dans le *Procédé Inductif* et le *Procédé Déductif*. Trois paragraphes vont l'expliquer.

§ I. — *De l'Analyse et de la Synthèse.*

271. Définition de l'analyse et de la synthèse. — L'*analyse* et la *synthèse* sont *deux opérations* de l'esprit, dont *l'une va du composé au simple, l'autre du simple au composé*. Le chimiste, par l'analyse, décompose l'eau en hydrogène et en oxygène ; par la synthèse il forme de l'eau avec de l'hydrogène et de l'oxygène. Développons notre pensée :

1° La *méthode analytique*, c'est le procédé de la raison qui la fait aller des effets aux causes, du tout aux parties, des conclusions aux principes, des faits à la loi, des conditionnés à la condition, des particuliers aux universaux : ceux-ci, en effet, sont moins composés que les premiers. La *méthode synthétique*, pour la raison contraire, va des causes aux effets, etc..

2° Remarquons bien que l'analyse n'est pas seulement une *division*, et que la synthèse n'est pas une simple *composition*, comme Condillac et quelques-uns l'ont prétendu. L'une et l'autre, en effet, en manifestant la relation des effets avec leurs

1. Rabier, *Log.*, chap. XIV. — Fonsegrive, *Log.*, leç. XI. — Alibert, *Log.*, p. 128 et suiv. — Berthenod, *Eléments de Philos.*, *Log.*, p. 88.

causes, et des causes avec leurs effets, donnent de l'objet une explication scientifique par ses causes ou ses principes constitutifs. Aussi la science, qui doit donner les raisons des choses, doit-elle user de l'un ou l'autre de ces procédés.

272. L'analyse et la synthèse diffèrent-elles l'une de l'autre ? — Beaucoup d'auteurs, Locke, Condillac, etc., appellent analytique ce que les autres appellent synthétique : de là naissent bien des confusions dans les méthodes. On ne saurait pourtant révoquer en doute la différence qu'il y a entre la méthode analytique et synthétique.

1° *Le seul mot* analyse (ἀνά λύω) indique une méthode *de régression* vers les principes d'une chose ; la *synthèse*, au contraire (σύν τίθημι), une méthode *de progrès* allant des éléments à la composition de l'objet. Le point de départ de l'analyse est donc le terme de la synthèse, et réciproquement : elles ne suivent donc pas le même chemin, elles vont en sens contraire l'une de l'autre : « L'analyse est une synthèse renversée », comme l'a dit Rabier après Aristote : *τὴν τοιαύτην ἔφοδον ἀναλύειν καλούμεν, οἷον ἀνάπαλιν λυτιν* : c'est, pour ainsi dire, une solution retournée. Voilà pourquoi l'analyse est appelée, chez les modernes, *a posteriori* ou *induction*, tandis que la synthèse est dite *a priori* ou *déduction*.

2° Nos adversaires ne distinguent pas la synthèse de l'analyse, parce qu'ils ne distinguent pas entre la compréhension et l'extension des choses, entre le tout *actuel* et le tout *potentiel*. La composition actuelle des choses, c'est-à-dire celle qui se rapporte à la compréhension, est le point de départ de l'analyse ; tandis que la composition potentielle, se rapportant à l'extension, est le point de départ de la synthèse. Ce n'est donc pas faire une analyse que de descendre du concept d'homme au concept de Socrate ou de Platon ; c'est avancer d'une manière synthétique. En effet, plus les choses sont simples, plus elles sont universelles, et c'est pour cela que l'analyse est d'abord compréhensive, puis extensive ; la synthèse d'abord extensive, puis compréhensive.

3° C'est pourquoi, à considérer les choses *en soi*, la synthèse précède l'analyse ; que si l'on considère ces deux procédés par *rapport à nous*, l'analyse sera la première, car elle est plus facile. Celle-ci *suit l'ordre de connaissance*, celle-là l'*ordre*

naturel ; aussi l'analyse est-elle encore appelée méthode d'invention, et la synthèse, méthode de démonstration.

« Il est certes plus facile, dit à ce sujet M. Rabier, de descendre de la montagne dans la vallée, que de monter de la vallée sur la montagne. Mais celui qui est dans la vallée ne peut faire autrement que de prendre la peine d'y monter, s'il veut avoir le plaisir de descendre dans la vallée : or telle est justement notre situation la plus ordinaire en matière scientifique. »

273. Règles de l'analyse et de la synthèse. — Quelques règles conviennent à la fois à l'analyse et à la synthèse ; d'autres sont particulières à l'une ou à l'autre.

I. *Dans les deux méthodes.* — 1° Au point de *départ*, il faut commencer par les choses plus connues et plus faciles que la thèse à démontrer, autrement ce serait vouloir expliquer une chose obscure par une autre encore plus obscure. Pour l'étude de toutes les sciences, des éléments de grammaire, par ex., l'esprit doit être conduit comme par la main des notions plus simples aux plus complexes, des notions plus faciles aux plus difficiles. — 2° *Dans le processus*, il faut aller graduellement et non par sauts : autrement il n'y aurait pas de suite ni d'enchaînement des principes avec les conclusions, et la raison glisserait facilement dans quelque erreur. — 3° *Arrivé au but*, il ne faut pas exiger la même certitude dans tous les cas. Souvent même il est impossible d'avoir la certitude, et l'on ne peut arriver qu'à *une probabilité* (n. 137). Mais une fois qu'on est en possession de la certitude, il faut suivre la règle formulée par Bossuet : « Ne jamais abandonner les vérités déjà démontrées, quelque difficulté qu'on éprouve à les concilier avec une autre vérité. »

II. Dans la méthode *analytique*, il y a aussi trois règles à observer. — Il faut *commencer* par diviser et subdiviser intégralement le tout en ses parties : l'analyse commence, en effet, par une question complexe. Descartes, lui aussi, conseillait de : « diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre. » — *Après* la division, chaque partie, chaque notion doit être examinée avec le plus grand soin, à la lumière de l'intellect ou de l'expérience, selon que les choses se rapportent à l'ordre idéal ou à l'ordre réel. — Enfin on ne

doit *conclure* du tout que ce qui a été vu dans les parties. Assurément il faut arriver à conclure, car les notions fournies par l'analyse ne sont que des connaissances éparses, une simple préparation à la science ; mais on ne doit pas conclure autre chose, autrement l'induction ne serait pas légitime.

III. *Dans la méthode synthétique* : — 1° On *part* des définitions de la chose ou des principes de la question à résoudre. Pour cela, il faut les exposer avec netteté, car il est nécessaire de percevoir avec clarté les principes ou les majeures des syllogismes sur lesquels se fonde la certitude des conclusions. — 2° Le *processus* employé consiste à descendre de notions universelles à des notions moins universelles, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à des choses concrètes et individuelles : alors les dernières conclusions s'éclairent à la lumière des principes. — 3° Enfin on ne *terminera* qu'après avoir fait un examen bien complet de la chose ou de la question, qui mette en lumière l'existence de l'objet, sa nature, son espèce, ses propriétés et ses effets.

§ II. — *Du Procédé Inductif* [1].

Il y a deux choses à élucider : sa *nature* et sa *valeur*.

I

274. Définition de l'induction : ses espèces. — A. — *L'induction est une argumentation dans laquelle on attribue à tout le genre ou à toute l'espèce ce qui, au témoignage de l'expérience, est la propriété de certains individus ou de certaines espèces particulières.* — Les faits particuliers sont donc la *base* de l'induction ; son *terme* est une conclusion universelle. Cette conclusion suppose l'universalité des individus et l'universalité des espèces, aussi bien dans le temps que dans l'espace : parce que les essences des choses sont immuables, et que les lois de la nature sont générales et constantes, c'est-à-dire perpétuelles.

B. — Laissant de côté l'induction socratique dont nous avons déjà parlé (n. 143), nous distinguerons, avec la plupart des philosophes, l'induction *incomplète* et l'induction *complète*.

1° *L'induction complète*, d'après les modernes, est celle où

1. Rabier, *Log.*, ch. VII, VIII, IX. — Fouillée, *L'avenir de la Métaph.* — Gratry, *Log.*, L. IV : *Induction ou procédé dialectique*. — Lachelier, *Les Fondements de l'Induction*.

tous les individus d'une espèce, où toutes les espèces d'un genre sont énumérés. La légitimité de cette induction n'est pas douteuse ; elle donne un syllogisme de troisième figure, où, *en vertu de la matière*, la conclusion est générale. Ex. :

L'ouïe, la vue, et les autres sens ont un organe ;
Or l'ouïe, la vue et les autres sens sont tous les sens ;
Donc tous les sens ont un organe.

La conclusion est générale, parce que l'attribut de la mineure, en vertu même de la matière et non de la forme, est, lui aussi, général. Toutefois une pareille énumération ne paraît possible que dans bien peu de cas. Nous connaissons bien, par ex., les cinq espèces de sens, ou les trois espèces de triangles, mais non pas toutes les espèces d'animaux ou de plantes.

2° *L'induction incomplète* est celle où nous concluons universellement du tout, ce que nous avons constaté de *quelques parties*, mais non pas *de toutes*. Or cette induction est *insuffisante* ou *suffisante*. Dans le premier cas, elle se confond avec l'analogie, qui est souvent une argumentation vicieuse ; ex. : cette rose est blanche, cette autre aussi ; donc toutes les roses sont blanches. — *La seconde* n'énumère pas tous les *individus* que contient l'universel, mais un nombre bien suffisant pour conclure. Ainsi le physicien constate seulement que certains corps sont pesants, et cependant il conclut très justement : donc *tout* corps est pesant ; parce qu'une expérience suffisante lui a servi à démontrer que la pesanteur est *dans la nature* des corps, comme nous l'expliquerons bientôt.

275. Rôle de l'expérience dans l'induction. — *L'expérience est ce mode de connaissance, qui nous fait percevoir immédiatement et directement les choses contingentes et individuelles.* Elle s'oppose à l'*intelligence*, qui perçoit seule et directement les idées universelles. Bien que l'intellect atteigne indirectement les objets individuels eux-mêmes, cependant le motif prochain de la certitude que nous avons de ces objets est la seule expérience. Aussi l'expérience est-elle la base, la condition de toute induction.

L'expérience peut être considérée au point de vue du *sujet* ou de l'*objet*. Dans le premier cas, on la divise en expérience *externe* et *interne*, selon que les phénomènes particuliers

qu'elle observe sont connus par les sens externes ou par le sens intime.

Dans le second cas, les actes d'expérience sont l'*observation* et l'*expérimentation*. Par observation, nous entendons l'attention que nous prêtons aux phénomènes qui se montrent à nous spontanément, et ne dépendent pas de notre activité. L'expérimentation, au contraire, est l'art de reproduire les phénomènes qui dépendent de notre industrie, pour les observer de nouveau. L'astronome *observe* le ciel ; le physicien soumet les corps à des *expériences* souvent *répétées*.

276. Règles spéciales de l'induction. — Le processus inductif est tout entier gouverné par quatre lois que l'exemple suivant va mettre en lumière. On cherche la cause qui met l'eau en ébullition, à la pression normale. Soit $X =$ ébullition de l'eau ; $M = 100$ degrés de chaleur, et $a, b, c, d, e =$ divers antécédents ou concomitants de ce phénomène.

Ire règle : *Que l'énumération soit suffisante.*

Autrement la vraie cause pourrait ne pas apparaître, et la loi resterait purement hypothétique. Il faut donc tout d'abord examiner les divers cas où se produit l'ébullition de l'eau ; 1er : $M + a\ b\ c\ d\ e = X$; 2e : $M + a\ b\ c\ e = X$; 3e : $M + a\ b\ d\ e = X$..., et les autres cas où elle ne se produit pas. Ex. : $a\ b\ c\ d\ e$; $a\ b\ c\ e$, etc.

IIe règle : *Que l'interprétation soit vraie.*

Nous devons donner une attention soutenue à l'observation des faits, pour distinguer les circonstances accidentelles des conditions essentielles. Ainsi, dans l'exemple choisi, certains antécédents de l'ébullition sont purement accidentels, ils pourraient disparaître sans empêcher l'ébullition ; ex. : a, b, c, d, e. Un autre antécédent est au contraire constant, invariable, voire essentiel, c'est M, ou 100 degrés de chaleur.

IIIe règle : *Que l'élimination soit complète.*

Il faut éliminer tous les phénomènes antécédents et concomitants sans lesquels se produit l'ébullition ; car ils ne doivent pas se trouver parmi les causes essentielles. Il reste alors un antécédent unique de l'ébullition, M ou 100 degrés de chaleur. M est donc la vraie cause de cette ébullition.

IVe règle : *Que l'induction soit générale.*

M ou 100 degrés de chaleur est la vraie cause qui a produit l'ébullition dans plusieurs cas. Nous raisonnerons donc ainsi en universalisant cette cause : Une même cause, dans les mêmes circonstances, produit toujours les mêmes effets ; or *M* ou 100° de chaleur est cause de l'ébullition ; donc *M* ou 100° de chaleur produit toujours l'ébullition dans les mêmes circonstances.

II

277. La question du principe inductif. — A. — Il est évident, d'après ce qui précède, que le processus inductif est contenu tout entier entre deux termes, l'un est *la connaissance des phénomènes*, sans laquelle la loi serait purement gratuite ; l'autre est l'*induction* proprement dite, qui énonce la loi générale, et sans laquelle une science ne serait qu'une compilation de faits. Or, comme on le remarquera, par cette induction, ou comme on dit, par ce raisonnement expérimental, nous inférons de tous les êtres ce qui n'a été vérifié que de quelques-uns. Dans ce procédé, la conclusion paraît donc plus étendue que les prémisses : ce qui est défendu dans toute argumentation. On demande de quel droit l'esprit rend scientifique une telle conclusion.

B. — Le principe qui permet à l'esprit d'universaliser ce que l'expérience n'a pas donné comme universel, s'appelle *principe d'induction*. Les auteurs l'énoncent de différentes manières. S. Thomas dit : « La nature de chaque agent a une détermination invariable » ou encore : « La nature, à moins d'obstacle, opère toujours de la même façon. » Les modernes disent plus généralement : « Une même cause, dans les mêmes circonstances produit les mêmes effets. » Stuart Mill l'exprime ainsi : « Le cours de la nature est uniforme. » D'autres enfin : « Le futur sera semblable au passé. » Ainsi le soleil s'est levé les jours passés, donc il se lèvera demain et les jours suivants.

C. — Mais ce principe a été nié par Platon, Hume, Wolf et les positivistes. D'après eux, aucune loi physique ne pourrait être connue avec certitude au moyen du principe d'induction.

278. Certitude et nature de l'induction.— A.— La plupart des philosophes affirment, au contraire, la certitude de l'induction.

THÈSE

Le principe d'induction est indubitable.

Preuve. — Tout agent doit agir d'après sa nature : les agents physiques agissent donc d'une manière constante et universelle.

L'*antécédent* est facile à prouver : un être opère de la manière dont il est; les opérations, en effet, ne peuvent pas ne pas participer à la nature du principe dont elles découlent, comme les effets participent à la nature de la cause.

La *conséquence* s'impose : la nature ou les essences de chaque chose ne changent pas ; placée dans les mêmes circonstances, la même chose produira donc les mêmes effets.

D'ailleurs *l'expérience* démontre l'universalité et la constance des lois physiques.

En outre les *attributs de Dieu* exigent cette constance. Sa sagesse dispose tout avec ordre et suavité. Sa bonté pourvoit à la vie de tous au moyen de règles fixes et constantes.

B. — Mais quelle est la nature de cette certitude de l'induction ?

1. — Elle n'est pas purement *instinctive*, comme le veut Reid. Sans doute, l'enfant est poussé à agir par un instinct naturel, non moins que l'animal, comme s'il croyait à la constance des lois de la nature. Mais quand son intelligence s'est développée, s'il est sain d'esprit, il est impossible qu'il ne connaisse pas la raison de cette constance, au moins d'une connaissance implicite et vulgaire. Le principe d'induction découle, en effet, de la nature des choses : c'est une application du principe de causalité.

2. — La certitude de l'induction est une certitude *vraie,* bien qu'elle ne soit que physique. Cette certitude, en effet, n'a qu'une nécessité hypothétique, puisque Dieu peut par miracle déroger quelquefois aux lois de la nature. Aussi ne reprocherons-nous pas, comme Leibnitz, à l'induction de ne pas engendrer la certitude. Si les lois de la nature ne sont pas et ne peuvent pas être nécessaires, elles ont en partage une certitude proportionnée à leur contingence ; mais cette certitude est parfaite dans son genre (n. 239).

279. Conclusion sur l'utilité de l'induction en philosophie. — 1° C'est par l'induction que l'*on réfute* directement et sans réplique les adversaires qui, après avoir négligé les

arguments métaphysiques, ne connaissent que l'expérience comme moyen de rechercher la vérité. Ainsi la théorie matérialiste de Darwin et de Hœckel sur la génération spontanée est contraire aux expériences les plus récentes et partant aux lois de la nature : « Ces expériences sont décisives et sans réplique, a conclu Flourens, il n'y a pas à revenir sur les travaux de Pasteur. » Or, ce n'est pas donner à la métaphysique une *confirmation* de peu de valeur, que de montrer sa concordance avec les sciences naturelles.

2° L'utilité de l'induction pour le *développement* et le progrès de la philosophie est encore plus importante. — 1. Tous les jours le philosophe prend pour *majeures* de ses syllogismes des faits naturels soigneusement observés, ou des lois que nous avons découvertes au moyen de l'expérience. — 2. En outre, le philosophe, de même que le physicien ou l'astronome, après les travaux préliminaires de l'expérience, peut faire des inductions ou des hypothèses sur les lois des corps, la nature et les propriétés de la matière, et sur d'autres questions non moins *difficiles*. — 3. Enfin il acquiert nombre de données sur la contingence du monde, à l'aide desquelles il peut s'élever jusqu'au *Créateur lui-même*.

Il faut donc reconnaître, avec la plupart des philosophes, que l'observation et l'expérimentation ont une très grande utilité.

§ III. — *Du Procédé déductif*[1].

280. Quels sont les divers degrés du procédé déductif ?

Le procédé déductif comprend dans son développement trois étapes successives : 1° *l'état de la question* ; 2° *la démonstration de la thèse* ; 3° *la solution des difficultés*.

I. — L'état de la question contient lui-même *cinq parties* : la définition, la division, la position de la thèse, l'histoire de la thèse et les principes de solution. — Il faut avant tout *définir* ou du moins expliquer en quelques mots la chose dont il s'agit, pour peu qu'elle soit exprimée en termes obscurs. — Mais, comme chaque chose a différents points de vue, on les doit séparer par la *division*, afin de pouvoir les examiner plus clairement l'un après l'autre. — Une fois qu'on a éliminé ce qui ne se rapporte pas à la discussion présente, on pose la *thèse* : celle-ci ne doit exprimer que la chose en question ; et pour cela, autant que

1. Rabier, *Log.*, ch. x. — Gratry, *Log.*, tom. II, L. IV.

faire se peut, l'énoncé de la thèse ne comprendra qu'un sujet et un attribut. — Quand la thèse est ainsi posée, il est bon de donner *les diverses opinions* qui ont été émises à son sujet ; ces opinions, surtout si l'on a eu soin de montrer les raisons qui militent en leur faveur, facilitent en effet beaucoup la solution. — Il faut enfin donner un exposé clair des *principes* sur lesquels va s'appuyer immédiatement la solution.

II. — La démonstration de la thèse a aussi ses règles. Avant tout, on doit donner un *argument général*, dont la majeure exprimera le principe de solution ; la mineure, les divers médiums de démonstration qu'on va développer ; la conclusion est la thèse même qu'il s'agit de prouver (n. 153). — On procède ensuite à l'examen de chaque prémisse. La *majeure* ressort généralement avec évidence des explications données en posant la question ; autrement il faudrait la démontrer par un autre syllogisme. Il faut, pour prouver *la mineure*, autant de syllogismes que celle-ci contient de parties distinctes ; la mineure de chacun de ces syllogismes se prouve de la même manière, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive avec évidence à la conclusion désirée. — On *confirme* généralement la conclusion par plusieurs raisons qui n'ont qu'une importance secondaire ou n'ont pu être énumérées dans l'argument général. On peut aussi y ajouter plusieurs *corollaires* qui expliquent ou étendent le sens de la thèse.

III. — La solution des difficultés peut s'opérer de trois manières : 1. *En réfutant* les raisons que l'adversaire allègue en faveur de son système ; 2. *En répondant* aux objections qui attaquent les preuves de la thèse ou s'efforcent de démontrer sa fausseté ; 3. *En donnant des scolies*, qui élucident les dernières difficultés.

281. Comment la déduction est un complément de l'induction. — Le propre de l'induction est d'inférer les lois du monde, qu'elles soient certaines ou simplement hypothétiques. Or la déduction *confirme* les lois hypothétiques, explique les lois *certaines* et en découvre de *nouvelles* ; à ce triple point de vue, elle complète donc l'induction.

1° *Elle confirme les lois hypothétiques.* — Une hypothèse devient certaine, lorsque, après avoir expliqué par elle les faits les plus connus, on en peut déduire d'autres faits qu'une expérience postérieure vient à constater. C'est par ce procédé que la théorie des ondulations sur la nature de la lumière a vaincu les hypothèses rivales.

2° *Elle explique les lois certaines.* — Pour qu'une loi soit expliquée et tenue pour *scientifique*, il faut qu'on en ait découvert la raison suffisante ; une loi reste purement *empirique*,

tant qu'on n'a pas démontré qu'elle dérive d'une loi supérieure ou plus générale. Or cela, dans bien des cas, c'est la déduction qui le démontre, en déduisant, par ex., une loi de deux ou plusieurs autres lois qui en sont les causes partielles. C'est ainsi que la loi de la gravitation des planètes s'explique par deux autres lois qui régissent les mouvements centripètes et centrifuges.

3° La déduction aide à trouver de *nouvelles lois*, cela par deux moyens : 1. Elle étend à de nouvelles applications semblables, au moyen *de l'analogie*, une loi certaine ; ainsi se multiplient les diverses applications d'une loi, et même se découvrent parfois d'autres lois.

2. Elle étend, *à cause de leur dépendance*, les variations qui se produisent dans un genre de phénomènes à un autre genre qui dépend du premier. Ainsi, c'est une loi que, lorsque la quantité des corps varie, leur qualité varie aussi, à cause de la stricte dépendance de la qualité et de la quantité ; de là, on a pu déduire que la mécanique, la physique, la chimie, peuvent être réglées par des calculs, suivant l'axiome : « Les nombres gouvernent le monde. »

ARTICLE II.

Des diverses Méthodes.

La méthode peut être divisée à un double point de vue : au point de vue de *l'objet*, elle varie avec les diverses sciences auxquelles on l'applique ; au point de vue de la *fin* qu'on se propose, il y a la méthode d'*invention* et celle de *démonstration*.

§ I. — *Méthode des diverses sciences* [1].

Les philosophes modernes mettent tout leur soin à expliquer les méthodes des différentes sciences. Mais, à notre avis, ils développent plus qu'il n'est utile cette partie de la Logique, appelée avec raison *Logique appliquée*. La philosophie doit exposer sa propre méthode, et ne traiter des autres *qu'en général* seulement.

1. Balmès, *Philos. fondam.*, tome I, L. I, ch. IV. — Fonsegrive, *Log.*, leç. 12, 13, 14, 15, 16, 17. — E. Blanc, *Log.*, ch. XIX.

282. Faut-il traiter toutes les sciences avec la même méthode ? — Quelques philosophes ont enseigné qu'il fallait traiter toutes les sciences avec la même méthode. Ainsi Fichte, Shelling, Hégel, veulent tirer toutes les sciences d'une source unique, l'étude du τὸ ἐγώ ; Descartes ne connaît que la méthode mathématique ; Bacon, Locke, Condillac, que la seule induction. Or ces opinions sont fausses.

A. — *L'opinion de Hégel et des Allemands repose sur un fondement faux.* Parmi les sciences, les unes ont pour objet des *êtres de raison*, telle est la Logique ; les autres, au contraire, ont pour objet des *êtres réels*, l'Ontologie, par ex., la Cosmologie, etc. Or il est impossible que des sciences, d'ordre si complètement différent, découlent d'une seule et même source (n. 248).

B. — *L'opinion de Bacon et de Descartes n'est pas moins erronée.* La méthode est le chemin que prend l'esprit pour arriver au vrai ; il y aura donc autant de méthodes que de genres de vérités à connaître. Et, puisque les sciences ne sauraient se ramener à la physique ou aux mathématiques, comme on l'a vu dans la division exposée plus haut (n. 261), leur méthode ne saurait donc se ramener ni à l'induction des physiciens, ni à la déduction des mathématiciens. Chacune doit avoir ses principes et sa méthode propres.

Ceci posé, sans nous occuper de la Théologie qui relève de l'*autorité*, ni de la Philosophie dont nous exposerons longuement la méthode (n. 289), qu'il nous soit permis de dire un mot d'ensemble sur les méthodes des autres sciences.

283. Méthode des sciences physiques. — A. — Les sciences expérimentales, les plus concrètes de toutes, sont surtout développées par l'*induction*. Celle-ci commence par l'*examen* des faits, et se termine par la *vérification* de l'induction. Aussi chimistes et physiciens sont-ils tout entiers dans les méthodes d'investigation : parmi ces méthodes on compte les *tables de Bacon*, telles que la table de *présence*, la table d'*absence*, la table de *degrés*, etc., dont l'utilité incontestable a été parfois l'objet de louanges excessives. — Une fois l'hypothèse ou l'induction faite, on ne met pas moins de soin aux méthodes de *vérification*. Stuart Mill les ramène à cinq : méthode de concordance, méthode de différence,

méthode unie de concordance et de différence, méthode de variations concomitantes, et méthode des résidus.

B.— Les sciences *naturelles*, zoologie, botanique, géologie, etc., se proposent de donner une définition *scientifique* des êtres ou des lois qui composent le monde. Elles poursuivent ce but surtout au moyen des *classifications*, qui, lorsqu'elles ne sont pas purement artificielles, expriment ce que les êtres ont entre eux de commun, et ce qu'ils ont de différent, en d'autres termes, l'essence des choses.

284. Méthode des sciences mathématiques. — Si l'analyse est la principale méthode des sciences physiques, la *synthèse* est au contraire la méthode par excellence des mathématiques.

La synthèse prend pour point de départ les définitions et les axiomes sur les nombres, les figures et les mouvements que l'intellect a tirées de l'expérience. Il y a, en effet, dans la nature des quantités de toutes sortes, des figures de genres différents, dont la perception concrète, la vue d'un cercle, par ex., conduit l'esprit à une notion abstraite et absolue. Or tout le procédé de la méthode mathématique consiste dans la *déduction*, qui nous fait passer successivement d'une quantité à une autre, en démontrant, au moyen d'une troisième quantité, qu'il y a égalité entre les deux premières. Il est donc évident que ce qu'on nomme *analyse mathématique* n'est autre chose en réalité qu'une *synthèse* ou une déduction.

Il ne faut pas, dès lors, s'étonner si la *méthode mathématique plaît à beaucoup de gens* : d'une part, les définitions et les axiomes mathématiques sont absolus et nécessaires ; d'autre part, leur objet tout superficiel s'imagine aisément. Les vérités mathématiques participent donc à la fois à l'évidence des sens et à celle de la raison. De là vient l'erreur de ceux qui dédaignent les vérités purement morales ou métaphysiques, et n'acceptent que ce qui revêt une forme mathématique ! « La cause, dit S. Thomas, en est aussi à l'*habitude*, s'ils ont été nourris dans les mathématiques, ou bien au *peu de pénétration de l'esprit*, car les gens à imagination puissante n'ont pas toujours un esprit profond. »

285. Méthode des sciences morales. — *Les sciences morales sont celles qui étudient les phénomènes et les lois de l'activité humaine et libre.* Les seuls êtres moraux sont les hommes, en tant qu'ils se dirigent par l'intellect et la volonté.

Or, plus les lois morales diffèrent des lois physiques, plus la difficulté de les déterminer augmente. Aussi, de toutes les sciences morales, ne parlerons-nous ici que de deux, qui en sont, l'une le couronnement et l'autre le fondement.

I. — Dans les sciences *sociologiques*, la grande règle, c'est la *prudence*. Il ne faut pas, par ex., que des lois nouvelles viennent troubler toutes les coutumes d'un peuple ; il ne faut pas non plus empêcher tout progrès par horreur de la nouveauté... Entre l'école révolutionnaire des uns et le conservatisme des autres, il faut choisir un juste milieu.

II. — Dans les sciences *historiques* qui nous transmettent les faits moraux, et partant servent de base aux sciences morales, il faut suivre avec soin les règles de la Critique historique.

Critique, en grec κριτική, vient du mot κρίνω, je juge, et signifie : *un jugement porté sur une œuvre humaine quelconque*. Au sens où les philosophes l'entendent, c'est l'*ensemble des règles qui dirigent l'esprit dans les jugements qu'il doit porter sur les œuvres des hommes*, surtout sur l'*autorité de leur témoignage historique*. Sur ce dernier point, il faut distinguer avec soin une triple forme ou tendance de la critique.

L'une est destructive, c'est l'hypercritique ou *scepticisme historique*, qui suspecte *a priori* tous les témoignages et rejette avec mépris les plus anciennes traditions, surtout en matière religieuse, sauf à les remplacer par les hypothèses les plus fantaisistes et les plus arbitraires. Une autre forme est la *crédulité aveugle*, qui admet et conserve sans examen sérieux toute tradition, toute espèce de récit. Entre ces deux extrêmes est la critique qu'on pourrait nommer *éclectique* : elle étudie les faits historiques avec une saine liberté, mais ne rejette une tradition constante que pour de sérieuses raisons.

286. — Espèces et règles de la Critique historique. — La critique historique est l'art de discerner le vrai du faux dans les sources de l'histoire, qu'il s'agisse des documents écrits, des traditions orales ou des monuments non écrits. Nous devons nous borner à quelques indications sur les *espèces* et les *procédés* de la critique des textes.

A. — Il y a lieu de faire, sur un document historique : 1° la critique textuelle, 2° la critique littéraire, 3° et la critique réelle.

1. *La Critique textuelle.* — Avant de rechercher le sens et la doctrine d'un texte, il faut s'assurer qu'on possède le texte dans sa pureté primitive, et au besoin le rétablir. Cette critique, indispensable pour les textes anciens, a été appliquée avec grand profit aux manuscrits modernes, par ex. à ceux de Pascal et de Bossuet. Or, pour rétablir le texte primitif, il faut : 1° connaître à fond l'auteur lui-même, c.-à-d. son esprit et son style ; 2° comparer les divers manuscrits pour découvrir les erreurs des copistes et même les gloses et interpolations plus ou moins volontaires. Ce travail exige des connaissances variées et un tact particulier.

2. La *critique littéraire*, après avoir dégagé des textes donnés les idées et les enseignements qu'ils contiennent, précise le genre dans lequel l'auteur a voulu écrire et la manière dont il a composé son ouvrage. C'est grâce à elle qu'on saura « s'il est purement historien ou encore poëte et moraliste, s'il a été témoin oculaire ou s'il a suivi des sources, si ces sources étaient écrites ou un simple témoignage oral ; s'il a refondu ses matériaux, ou s'il s'est contenté d'abréger ou de compiler [1]. » On a un exemple de ce genre dans le travail de M. Lanson sur Bossuet ou les *Etudes morales et littéraires* de M. Faguet.

3. Enfin la *critique réelle* porte sur l'objet même du livre, discute la véracité de l'auteur, et, en examinant sa sincérité et ses sources d'information, juge de sa valeur historique et de l'autorité de son témoignage. C'est la recherche, la plus ardue et la plus délicate, que nos voisins d'outre-Rhin et d'outre-Manche appellent *Haute critique* ou critique supérieure.

Bref, la critique textuelle vérifie la transmission des textes, la critique littéraire en donne l'intelligence, et la critique réelle en établit l'autorité [2].

B. — Toutefois, aucune ne peut s'exercer dans un isolement complet, et pratiquement, pour arriver à son but, la critique unira deux procédés : 1° la critique *externe*. Ainsi par exemple, pour savoir si les *Mémoires de Sainte-Hélène* sont bien l'œuvre de Napoléon Ier, on consultera les témoi-

1. Lagrange, *La Méthode historique*, p. 11. — Cf. de Smedt, *Principes de Critique historique*. — 2. De Smedt, ouvr. cité, ch. VI, VII, VIII. — Cf. Grannan, *Questions d'Ecriture sainte*, ch. II.

gnages des contemporains, des intimes du grand capitaine, de ceux qui partagèrent sa captivité, etc. — 2° La critique *interne* examinera ces *Mémoires* en eux-mêmes, pour voir s'ils conviennent bien avec le caractère de Napoléon, avec les autres circonstances de temps et de lieu que l'histoire nous apprend. L'*authenticité* de l'ouvrage ainsi démontrée, sa *véracité* ou le degré de foi dont il est digne sera établi dans un nouvel examen par un double procédé analogue, externe et interne.

La critique est une science autonome dans ses méthodes, ses procédés et son but ; mais pour elle, comme d'ailleurs pour les autres sciences, cette liberté ne saurait aller jusqu'à contredire par ses *conjectures* et ses *hypothèses* les vérités démontrées dans les sciences limitrophes, y compris la Théologie : ce serait contraire à la Logique.

§ II. — *De la méthode d'invention et d'enseignement* [1].

287. Ce que c'est qu'enseigner : méthode d'enseignement. — De même que découvrir, c'est produire la science dans son propre intellect, enseigner, *c'est produire la science dans l'intellect d'un autre, en faisant agir sa raison naturelle.* Ainsi, dans l'enseignement, il y a deux personnes qui agissent, le maître dont la parole remplit le rôle de *cause excitatrice*, le disciple dont la raison est à *proprement* parler *cause efficiente* de la science. Cette définition se prouve par l'expérience et par la raison.

1. *Par l'expérience.* D'une part, en effet, l'élève sent parfaitement qu'il n'est pas purement passif, quand il comprend un enseignement, et tire les conclusions des principes ; d'autre part, tous les professeurs savent qu'ils ne peuvent arriver à rien sans le travail personnel de leurs élèves. Ces deux faits suffiraient à prouver notre thèse.

2. *Par la raison.* Ou le professeur communique au disciple sa propre science, ou bien il réveille en lui de vieilles connaissances, ou enfin il l'excite à apprendre des connaissances *nouvelles*. Or les deux premières hypothèses sont fausses : — la première est l'opinion d'*Averroès*, qui ne suppose qu'une intelligence dans tous les hommes, c'est elle qui comprend tout ; — la seconde est celle de *Platon*, d'après laquelle la science acquise dans un monde antérieur se réveille dans le monde

1. S. Thom., *De Magistro*.

actuel. Reste donc la troisième hypothèse : le disciple, pour recevoir une doctrine, doit prêter son concours actif.

288. Faut-il suivre la même méthode dans l'enseignement et dans l'étude ? — On discute pour savoir si la méthode d'*enseignement* ou de doctrine est la même que la méthode d'étude ou d'*invention*. Les uns pensent que dans l'enseignement il faut se servir uniquement de la *synthèse* ; d'autres veulent qu'on se serve de la *synthèse* et de l'*analyse* ; d'autres enfin affirment qu'on doit enseigner les sciences de la même manière qu'on les découvre. Ce dernier sentiment est conforme à la théorie de S. Thomas sur l'enseignement et l'invention ; on peut aisément démontrer sa justesse par l'*expérience* et par la *raison*.

1° *L'expérience.* — Si l'on prête quelques instants d'attention aux différents genres d'enseignement, on verra que de fait chaque science s'enseigne avec la méthode qui a présidé à sa formation : la physique au moyen d'expériences qu'on expose aux yeux des élèves ; les mathématiques par la déduction ou synthèse ; la philosophie, à la fois par l'analyse et la synthèse, et ainsi des autres. La raison de l'élève, naturellement pourvue des mêmes principes, procède donc de la même manière que la raison du professeur.

2° *La raison.* — La méthode d'enseignement et la méthode d'invention diffèrent entre elles comme l'art et la nature ; or l'art est l'imitation de la nature ; aussi, même dans l'enseignement, le processus, quoique plus rapide, doit-il rester essentiellement le même que dans l'invention.

ARTICLE III.

De la Méthode Philosophique.

Les modernes ont introduit des méthodes *fausses* dans les sciences philosophiques ; quand nous les aurons réfutées, il sera plus facile de comprendre quelle est la *vraie*.

§ I. — *Des fausses méthodes en philosophie* [1].

289. Principales méthodes fausses en philosophie. — Il y a six défauts dans lesquels, au cours des siècles, sont

1. Voir les auteurs de ces méthodes : en particulier Cousin, *Introd. à l'histoire de la Phil.*, leç. XIII, p. 405. — II, p. 59. — IV et VII.

tombés les philosophes ; la vraie méthode doit s'en méfier avec soin. Ces défauts viennent tous d'un usage trop exclusif de quelque critère. Les critères, nous l'avons vu, sont de deux sortes : les uns *intrinsèques*, et le *rationalisme* ne connaît que ceux-là ; les autres extrinsèques et la *méthode d'autorité* n'en veut pas d'autre. Les critères intrinsèques à leur tour sont au nombre de deux : l'expérience, dont l'*empirisme* se contente, et la raison pure, à laquelle l'*idéalisme* s'enchaîne. La méthode d'autorité enfin peut être exagérée de deux manières : soit qu'on fasse appel également à *toute autorité* ou qu'on se borne à une seule : il y a donc la méthode *éclectique* et la méthode *systématique*.

C'est entre le rationalisme et le fidéisme, entre l'empirisme et l'idéalisme, entre la méthode éclectique et la méthode systématique, que la vraie méthode doit se frayer une voie, comme le montreront les propositions suivantes.

THÈSE I

290. *La méthode philosophique ne doit pas être la méthode rationaliste, ni la méthode d'autorité, mais la méthode scolastique ou mixte.*

I. — *La méthode rationaliste* est celle qu'ont suivie les rationalistes de tous les temps. Elle soutient la puissance infinie, l'infaillibilité, pour ainsi dire, de la raison individuelle, et professe le mépris de toute tradition, de toute autorité, soit divine, soit humaine dans l'étude des sciences. Or ces deux principes sont complètement irrationnels.

1° Il est souverainement déraisonnable de ne pas se souvenir que notre raison individuelle est encore, comme elle l'a toujours été, infirme et sujette à l'erreur. Quelle témérité, par conséquent, d'appeler l'autorité du genre humain ou celle des plus grands sages, à plus forte raison celle de Dieu, au tribunal de sa raison individuelle, comme si elle leur était bien supérieure ; et de se livrer au fol orgueil de penser tout seul en dehors du sens commun et sans tenir compte d'aucune autorité !

2° Sans parler de la raison divine, il est inadmissible que la raison de tous les peuples et de tous les hommes n'ait su rien voir ni rien comprendre dans aucune question. Bien plus,

il n'est guère possible qu'une opinion soutenue par les plus grands sages, les hommes les plus éminents par leur science et leur génie, dont la vie tout entière a été consacrée à l'étude de la philosophie, ne soit pas appuyée sur d'excellentes raisons (n. 239). De là cet axiome : « Il faut croire les hommes de l'art » ; on doit respecter le sentiment commun, et ne s'en écarter que sur de graves motifs et après mûre réflexion.

II. — *La méthode d'autorité* est celle que suivent le fidéisme et le traditionalisme ; d'après ces systèmes, l'autorité de la révélation ou de la tradition serait le seul critère qu'on puisse admettre en philosophie. Mais c'est la contradictoire qui est vraie : la philosophie étant une science de raison, la méthode d'autorité ne saurait être admise, seule et à l'exclusion des autres. En outre, cette méthode a un fondement faux, savoir l'impuissance de la raison : si cette impuissance était telle que sans le secours de la révélation, la raison ne pût arriver à la connaissance d'aucune vérité philosophique, elle serait incapable aussi de démontrer le fait de la révélation (n. 244).

La vraie méthode est donc la méthode *scolastique*, qui associe admirablement, l'histoire le prouve, la raison et l'autorité ; et qui, tout en respectant l'autorité, n'en a pas moins étendu le domaine de la raison aussi loin que possible.

THÈSE II

291. *Il ne faut admettre ni la méthode purement idéaliste, ni la méthode purement empirique, mais les unir ensemble.*

I.— *Ni la méthode purement idéaliste.*— L'idéalisme transcendental avec Kant, Hegel ; l'idéalisme proprement dit avec Platon, Descartes, Rosmini ; l'ontologisme absolu avec Gioberti, font tous un éloge exagéré de la méthode synthétique, et, après avoir rejeté complètement l'expérience, traitent *a priori* toutes les sciences. Mais cela répugne à *la raison d'être de la science* : celle-ci se compose, en effet, de principes et de conclusions ; or, d'une part, il est impossible d'arriver aux principes et aux vérités universelles autrement que par induction : ἀδύνατον δὲ τὰ καθαλου θεώρησαι, εἰ μή δι' ἐπαγωγῆς ; d'autre part, la méthode *a priori* ne peut conclure qu'à des hypothèses qui, seraient-elles possibles, peuvent manquer de toute réalité, surtout quand il s'agit de vérités que l'expérience seule peut démontrer.

II. — *Ni la méthode empirique.* — Il y a des empiristes qui, après avoir rejeté les spéculations de la raison humaine, admettent l'*induction* de Bacon, strictement limitée aux choses connues par l'expérience : tels sont les *matérialistes* et les *positivistes*. D'autres appliquent surtout l'induction aux faits psychologiques, aux facultés de l'âme : tels sont Reid, Dugald-Stewart, Royer-Collard et les autres rationalistes. Mais la méthode de Bacon et de Reid est incomplète, car l'induction sans le syllogisme est absolument incapable, par ex., de prouver l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, et autres vérités que l'expérience seule ne peut atteindre.

La vraie méthode doit donc être un juste mélange des deux ; elle doit unir et employer successivement, selon les besoins du sujet, l'analyse et la synthèse, l'induction et la déduction.

292. A plus forte raison le positivisme est-il faux. — C'est, en effet, un empirisme exagéré. Il faut en critiquer :

1. *La méthode.* — Le positivisme n'en veut pas d'autre que l'empirisme. La science pour lui est renfermée dans les limites des faits.

2. *Le fondement.* — Nous ne pouvons, dans ce système, connaître que les faits sensibles ; les vérités métaphysiques et nécessaires ne sont que des illusions de l'esprit.

3. *L'objet.* — Des faits contingents, leur ordre et leur classification, voilà, au dire des positivistes, tout l'objet des sciences et de nos connaissances.

4. *Les facultés cognitives.* — Elles se réduisent aux sens, qui ne sont eux-mêmes qu'une disposition des nerfs, une organisation du cerveau. Les mots *faculté, capacité, pouvoir* sont des groupes de faits d'espèces différentes, qui ne supposent aucune substance.

5. *Les éléments de connaissance.* — Pour les positivistes, les idées se réduisent à des signes, à des images et à des sensations. Ainsi, d'après M. Taine : « nos idées les plus abstraites, étant des signes, se réduisent à des images, nos images elles-mêmes sont des sensations renaissantes, partant notre pensée tout entière se réduit à des sensations ».

6. *Les bornes de la connaissance.* — Les substances et les causes soit matérielles, soit spirituelles, ne sont que des illusions. Le *moi* lui-même n'est qu'une « illusion métaphysique ». Les seuls objets connaissables sont les faits ou phénomènes sensibles.

7. *Le critère du positivisme.* — Le critère de la science est tout entier pour le positivisme dans la *vérification*. Le cerveau ou faculté cognitive a des sensations, des *hallucinations* vraies ou fausses ; c'est la *vérification* expérimentale de ces faits, qui doit venir aussitôt après, qui nous donnera la connaissance des phénomènes vrais.

Le positivisme ne diffère donc pas beaucoup du matérialisme, si toutefois il en diffère.

THÈSE III

293. *La vraie méthode n'est ni purement éclectique, ni rigoureusement systématique, mais intermédiaire entre les deux.*

L'éclectisme (ἐκλέγω, je fais un choix) *est une méthode philosophique qui cherche à fondre ensemble les vérités éparses dans les divers systèmes, quels qu'en soient les auteurs.* La méthode systématique, au contraire, *est celle qui s'attache exclusivement aux opinions d'un maître, même aux moins probables, tant qu'elles ne sont pas reconnues pour fausses.* Or la vraie méthode n'est ni l'une ni l'autre.

I. — Ce n'est pas l'*éclectisme pur*, qui est un système incomplet et même très dangereux :

1° Il est *incomplet*. Pour faire un choix, il faut un instrument ; cet instrument, ce sont les principes philosophiques que l'éclectisme ne donne pas. — D'ailleurs cette méthode est purement historique : elle recueille les anciennes opinions des auteurs, sans fournir le moyen d'en trouver de nouvelles : elle suppose que tout est découvert. Or il est bien évident que la philosophie ne saurait se réduire à l'histoire.

2° Il est *très dangereux*. De même qu'un pilote sans boussole et sans rames est ballotté par les flots de l'Océan, ainsi le philosophe, qui manque des vrais principes de solution, est ballotté par le flux et le reflux des diverses opinions. Aussi, l'histoire est là pour le prouver, ceux qui ont fait profession d'éclectisme pur, n'ont rien construit de durable ; ils sont tombés dans une foule d'erreurs, ou bien, après avoir accumulé les doutes, ils ont sombré dans le scepticisme ou la licence de la pensée.

II. — Ce n'est pas la *méthode rigoureusement systématique*. La vraie méthode ne doit pas gêner dans le philosophe l'amour sincère de la vérité, ni empêcher l'évolution de la science. Or celui qui s'attache exclusivement aux opinions d'un maître, si bon soit-il, comme à un roc inébranlable, ne garde pas assez de liberté d'esprit pour accepter la vérité partout où il la trouve, ni pour écouter avec bienveillance les sentiments contraires d'un autre maître ou d'une autre école. Certes, ce ne sont ni les Saints Pères, ni S. Thomas, ni les autres grands docteurs

de l'Ecole, qui auraient poussé leur admiration d'Aristote ou de Platon, jusqu'à répéter sans discussion, comme des écoliers, à l'exemple de certains esprits systématiques, les opinions de ces grands maîtres.

Aussi le philosophe chrétien marchera-t-il entre ces deux excès. D'une part, pour éviter les écueils de l'éclectisme, suivant le conseil de Léon XIII, il prendra pour guide et pour maître le docteur Angélique et recevra en général ses théories, dès qu'il aura compris leur évidente supériorité ; d'autre part, pour ne pas se laisser soupçonner d'entêtement, il sera prêt à s'en écarter sur des questions secondaires, qui semblent moins bien prouvées.

294. A plus forte raison le pur syncrétisme est-il faux. — A. — *Exposé.* — De même que le positivisme est une exagération de la méthode empirique, ainsi le *syncrétisme* est une exagération de la méthode éclectique. Cousin, suivant la trace des anciens néoplatoniciens et des panthéistes modernes de l'Allemagne, a fondé cet éclectisme : rassemblage des divers systèmes de philosophie qu'il a ramenés à quatre : l'empirisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme.

D'après lui, aucun de ces systèmes n'est faux ; ils sont seulement incomplets. Aucun n'est faux ; l'erreur n'est, en effet, pour Cousin, qu'une vérité incomplète ; aucun n'est complet, la vérité ne s'y rencontre pas intégralement. Le vrai système, l'éclectisme, doit donc fondre ensemble les éléments disséminés dans les autres systèmes.

B. — *Réfutation.* — Ce système est faux, car on peut évidemment réunir en un tout des choses opposées, par ex., l'empirisme qui affirme la matérialité de l'âme, avec l'idéalisme qui affirme sa spiritualité. Aussi l'éclectisme absolu, Cousin lui-même l'avoue en plusieurs endroits, impliquerait l'identité des contraires : ce qui ne serait autre chose qu'un retour déguisé au scepticisme ou au panthéisme des vieux néoplatoniciens ou des modernes allemands.

Tout cela vient du faux principe de l'éclectisme : non, l'erreur n'est pas une vérité incomplète, c'est la négation même de la vérité (n. 188). Il est donc faux de dire qu'on trouve dans les divers systèmes réunis la somme de toutes les vérités. Aussi Cousin a-t-il dû atténuer sa méthode éclectique, peut-être même vers la fin de sa vie, l'a-t-il complètement abandonnée, selon la remarque de M. de Margerie. « Longtemps avant 1864, dit-il, M. Cousin avait déjà notablement tempéré la ferveur systématique de son éclectisme, et commençait à n'en garder que ce qu'il y a de raisonnable. »

§ II. — *Vraie Méthode de philosophie.*

295. Définition de la méthode analytico-synthétique. — La méthode *analytico-synthétique* ou *empirico-rationnelle*, est celle qui emploie à tour de rôle l'analyse et la synthèse, l'induction et la déduction. On la définit : *La voie naturelle par laquelle l'esprit monte par degrés du particulier à l'universel, et redescend ensuite par la déduction à diverses conclusions particulières.*

Elle comprend deux parties : la *première* est inductive ; c'est la réunion et l'ordonnance des faits qui nous permettent de nous élever aux vérités générales et aux causes dernières ; la *seconde*, dite aussi déductive, syllogistique, synthétique ou démonstrative, descend des vérités générales aux vérités particulières.

Cette méthode tient donc le milieu entre l'empirisme et l'idéalisme ; d'après elle, en effet, nous acquérons nos connaissances en partie par l'induction, en partie par le syllogisme : les sens ayant perçu les phénomènes sensibles, l'intellect, au moyen de l'induction, s'élève aux notions générales ; puis, au moyen du syllogisme, il redescend à des connaissances particulières et nouvelles.

296. Quelle est donc la vraie méthode philosophique ?

THÈSE

La méthode analytico-synthétique est la vraie méthode philosophique.

Preuve. — La vraie méthode philosophique est celle qui s'adapte à la *nature de l'homme et à la nature de la science philosophique elle-même.* Or telle est la méthode analytico-synthétique. On le prouve par deux raisons :

1° *Par la nature de l'homme.* — L'homme se sert, en philosophie, de ses sens et de sa raison, de telle façon cependant que la connaissance commence par les sens et s'achève par l'intellect. Or l'analyse, qui est la première partie de la méthode *analytico-synthétique*, exige le secours des sens externes et internes, car l'expérience ne peut se faire sans la perception des objets singuliers. La synthèse, seconde partie de la méthode *analytico-synthétique*, consiste à faire des déductions par la puissance et la pénétration de la raison, c'est-à-dire de

cette faculté qui, dans le syllogisme, peut saisir le lien entre les deux termes, par leur comparaison avec un troisième.

2° *Par la nature de la philosophie.* — La philosophie est, en effet, une suite de conclusions tirées des principes rationnels : on trouve donc deux choses dans cette science, *les majeures et les conclusions* des syllogismes. Les majeures des syllogismes, telles que, par ex., *l'ordre de la nature est constant ; le monde est contingent*, sont obtenues par induction, c'est-à-dire par analyse : ἡ ἐπι τας ἀρχὰς ὁδὸς αὐτὴ ἐστίν ; c'est ensuite la déduction ou synthèse, qui tire les conclusions.

La méthode analytico synthétique s'adapte donc à la nature de la science et à la nature de l'homme ; c'est elle qu'il faut prendre pour la vraie méthode philosophique.

L'autorité *confirme* notre thèse, car Aristote, S. Thomas, Albert le Grand, Scot et beaucoup de modernes, ont regardé l'induction unie au syllogisme comme l'instrument complet de l'invention et de la démonstration (n. 288). Bien que plusieurs scolastiques aient trop négligé l'observation et l'expérimentation, telle est bien la vraie tradition de l'Ecole.

297. Notre méthode est bien celle de S. Thomas. — La méthode analytico-synthétique est celle qu'a employée S. Thomas, en Philosophie et en Théologie. Doué d'un vaste génie, connaissant les sciences de l'antiquité et du moyen âge, il n'a pas seulement fait usage du syllogisme ou de la déduction, il a cultivé aussi l'induction. Son génie pénétrant lui a sans doute plus servi que l'observation du monde extérieur, mais, c'est toujours après une courte analyse des faits qu'il s'élève à une vaste synthèse.

Il ne sera pas superflu de prouver notre assertion.

1. Les *moyens* ordinaires de certitude qu'emploie S. Thomas sont très variés : les phénomènes qui se présentent aux sens, tels que le mouvement, la génération, l'ordre, le gouvernement du monde ; l'autorité des philosophes, des Saints Pères, de l'Ecriture ; les perceptions des sens internes et de l'intellect, l'abstraction, le jugement, le raisonnement.

2. Or, dans *l'ordonnance de ces moyens*, il donne toujours la priorité de temps aux faits sensibles : « la connaissance intellectuelle, dit-il, commence d'une certaine façon par la connaissance sensible. » Puis une fois les phénomènes expérimentés, il s'élève *immédiatement aux raisons, aux causes der-*

nières. Ensuite, comme pour achever de décrire le cercle, *il redescend aux conclusions*. Ainsi procède-t-il méthodiquement, aussi bien dans l'ensemble de ses ouvrages que dans chaque question en particulier.

Prenons pour exemple sa *Somme Théologique*. Il est vrai que dans la série des questions il suit l'ordre ontologique : *Dieu*, les *Créatures*, le *retour* des créatures à Dieu. Mais dans l'étude de chaque question, il applique la méthode analytico-synthétique. C'est ainsi qu'il s'élève tout d'abord par les créatures jusqu'à l'existence de Dieu : c'est la voie analytique. Il étudie ensuite les créatures, leur fin dernière, les actes et les moyens nécessaires à leur fin. Or dans toutes ces questions, s'il fait usage de la synthèse, c'est toujours après l'analyse, pour peu que le sujet s'y prête. En outre, dans chaque question, après avoir exposé les raisons de douter en ces termes : *Videtur quod non*, il apporte un argument d'autorité en faveur de la solution, et, après ces mots : *Respondeo dicendum*, il expose et défend directement sa thèse ; il termine en répondant aux objections et aux raisons de douter.

Telle est aussi la méthode que nous suivrons dans ce cours de philosophie scolastique, composé d'après la pensée d'Aristote et de S. Thomas.

II

MÉTAPHYSIQUE

OU

PHILOSOPHIE RÉELLE

---

1. Notion générale de la Métaphysique ; sa division. — A. — 1° *Le nom.*— Au sens étymologique, la Métaphysique (μετὰ τὰ φυσικά) est la science de ce qui est *après* ou *par delà* les choses physiques. Ce nom, suivant la tradition, fut employé pour la première fois par Andronicus de Rhodes, et inscrit par lui en tête des quatorze livres d'Aristote, qui viennent après sa physique et qui traitent de la divinité et de l'être en général. Le caractère éminemment supra-sensible de ces deux réalités légitime pleinement le nom de métaphysique, imposé à la science qui les étudie.

2° *La chose.* — La Métaphysique est définie : *la science philosophique de l'être réel et supra-sensible* ; en un mot, c'est la *philosophie réelle.* On lui oppose la philosophie *formelle* (Logique et Morale) dont le rôle est d'étudier les formes ou les lois des actes intellectuels et volontaires.

B. — La Métaphysique se divise en deux parties : la première considère l'être en général, et s'appelle Métaphysique générale ou *Ontologie.* La seconde s'applique à chaque réalité supra-sensible : à Dieu, à l'âme, à la matière elle-même, envisagée d'une façon supra-sensible, c'est-à-dire dans ses premiers principes. Aussi la Métaphysique spéciale comprend-elle non seulement la *Théodicée,* mais encore l'*Anthropologie* et la *Cosmologie.* Pourtant ces deux derniers traités se rapportent à la Métaphysique moins étroitement que la Théodicée : c'est pourquoi ils ont été réunis par les anciens sous la dénomination de *Physique,* et par certains modernes sous le titre de philosophie *naturelle* ou philosophie de la nature.

De ces diverses parties de la Métaphysique, la première qu'il convient d'étudier, c'est l'Ontologie, où sont expliquées les idées et les vérités les plus communes que tous les autres traités présupposent.

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

OU

ONTOLOGIE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

2. Notions générales de l'Ontologie : ses différents noms.

A. — L'Ontologie se définit : *La science qui a pour objet l'être réel, commun à tous les êtres, « ainsi que les réalités dont il est le principe »*.

1° C'est une *science* : elle est, en effet, nous le verrons, un ensemble de connaissances fondées sur des principes certains, méthodiquement liées entre elles par des liens logiques et concourant toutes à une même fin (Log., n. 258).

2° Elle traite de l'*être réel*, c'est-à-dire de l'être en tant qu'il a un fondement dans la nature. Par là elle ressemble aux autres parties de la Métaphysique, et se distingue, au contraire, de la Logique et de la Morale.

3° L'Ontologie envisage l'être *en tant que commun à tout ce qui existe*, c'est-à-dire indépendamment de tout être particulier ; et ainsi elle diffère de la Cosmologie, de la Psychologie et de la Théodicée, qui s'occupent exclusivement du monde, de l'âme humaine et de Dieu.

4° L'Ontologie étudie l'être *ainsi que les réalités dont il est le principe*. Il ne s'agit donc pas seulement de la nature de l'être, mais encore de ses *propriétés* les plus communes, de ses *catégories*, de ses *causes*, toutes choses qui se trouvent comprises dans la notion de l'être ou s'y rattachent très étroitement. Il faut donc regarder l'Ontologie comme une vaste synthèse, où l'on contemple l'être à ses points de vue les plus élevés et les plus généraux.

B. — *a*) C'est donc avec raison que Wolf a emprunté aux mots grecs ὄν et λόγος le terme d'*Ontologie* pour désigner la science de l'être.

b) Elle reçut d'Aristote le nom de *Philosophie première*, soit parce que nous connaissons d'abord les vérités les plus générales, soit plutôt parce qu'elle traite des causes et des premiers principes de toutes choses.

c) Le nom de *Métaphysique*, nous l'avons déjà dit (n. 1), lui a été donné par les disciples d'Aristote.

d) Les modernes la nomment avec plus de précision encore *Métaphysique générale*. L'Ontologie, en effet, est une partie de la Métaphysique et non la Métaphysique tout entière, comme le prétend à tort Littré : « Ontologie, dit-il, théorie de l'être ; c'est en général le synonyme de métaphysique. »

e) Enfin, de Tracy a recours au terme d'*Idéologie*, et Gioberti à celui de *Protologie*.

3. Conclusion relative à l'importance de l'Ontologie. — Son *utilité* est grande, et cela pour un quadruple motif :

A. — En premier lieu, la culture de cette science a pour effet d'*aiguiser l'esprit*. Cet avantage, en vérité, ne saurait être contesté à une science qui examine les notions les plus transcendantes et agite les questions les plus délicates. Or tel est bien le mérite de l'Ontologie, qui discute les problèmes si élevés de l'être et de l'existence ; du vrai et du bien ; réduit toutes choses à un petit nombre de catégories suprêmes, et les rattache à leurs causes les plus éloignées.

B. — L'utilité de la Métaphysique générale consiste, en second lieu, *à prévenir les erreurs*. L'expérience l'atteste : si les philosophes ont fréquemment erré d'une manière grave, surtout lorsqu'ils ont parlé de Dieu et de l'âme, cela est venu trop souvent de méprises ou d'obscurités dans leur manière de concevoir l'essence, la substance, la cause, la personne, l'accident et autres éléments semblables dont l'étude, approfondie autant que sagace, appartient en propre à l'Ontologie.

C'est en particulier contre le *matérialisme* qu'elle fournit un remède efficace. Pour beaucoup de philosophes, en effet, cette erreur est le résultat d'une application trop exclusive au monde physique. L'Ontologie n'ayant, au contraire, d'autre objet que l'immatériel, pourrait corriger leur tendance.

C. — Elle est donc utile à *toutes les autres sciences*. Celles-ci traitent des êtres considérés en particulier : l'Ontologie étudie l'être en général. Toutes les sciences ont recours aux notions d'essence, de vrai, de bien, de substance, d'accident : seule l'Ontologie définit ces notions. Toutes enfin s'appuient sur les principes de contradiction, de causalité ou de finalité : c'est encore l'Ontologie qui en découvre les fondements. En un

mot, *objet*, *définitions*, *principes* communs aux diverses sciences, tout est éclairé par l'Ontologie, qui est véritablement la lumière des sciences.

Comme le Logicien, le Métaphysicien a donc le droit de dire : « En traçant des règles à toutes les sciences à la fois, je ne ferai pas comme ceux qui, voulant connaître un temple, se promènent une lampe à la main, de chapelle en chapelle, et, en éclairant une partie du temple, laissent son immensité dans les ténèbres. Je la suspendrai au milieu de la voûte, et tout le temple sera éclairé » (Bacon).

D. — Remarquons enfin la *nécessité* spéciale de l'Ontologie pour ceux qui se livrent à l'étude de la Théologie sacrée. Suarez n'interrompit-il pas la composition de ses commentaires sur la Théologie, pour étudier les fondements de la Métaphysique ? « Chaque jour, dit-il, je voyais plus clairement combien cette divine et surnaturelle Théologie réclamait l'appui de la Théologie humaine et naturelle. » Et de fait, il est impossible, sans les notions d'essence, de nature, de personne, de relation et autres semblables, de comprendre les traités de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Grâce.

4. Histoire de l'Ontologie. — A. — L'Ontologie a été en honneur *auprès des anciens* et surtout dans les académies du moyen âge. Aristote, en effet, que l'on regarde à bon droit comme le père de cette science, avait dans les quatorze livres de sa Métaphysique parcouru toutes les questions qui en dépendent, et transmis à ses successeurs la célèbre division des êtres en dix catégories. — Les œuvres de ce philosophe furent enrichies de commentaires par les scolastiques et particulièrement par Albert le Grand, S. Thomas, Scot et Suarez, qui discutèrent longuement ces questions profondes et difficiles, dont l'étude fortifia les intelligences, et, en faisant avancer la philosophie, assigna une base solide à la morale.

B. — Durant ces *derniers siècles*, une triple influence a fait tomber l'Ontologie dans le discrédit. — Descartes, entraînant à sa suite Malebranche et plus tard Reid et l'école écossaise, se livra surtout à l'étude de la Psychologie ; pour eux il n'y avait guère de philosophie en dehors de l'étude du sujet pensant. Beaucoup d'autres, à l'exemple de Bacon, adonnés d'une manière trop exclusive aux sciences expérimentales, négligèrent la contemplation des vérités abstraites, et tombèrent bientôt dans un sensualisme qui a engendré le matérialisme contemporain. — Kant, de son côté, sous prétexte de ressusciter la Métaphysique et de corriger Aristote, nia le caractère objectif de nos concepts, et du même coup consomma la ruine de l'Ontologie. — C'est pourquoi l'usage s'est

établi dans nos collèges modernes de passer sous silence, ou du moins d'indiquer d'une façon trop sommaire, les notions métaphysiques qui ne semblent plus former qu'une introduction à la Théodicée.

C. — Par contre, dans les *Séminaires* et les Instituts catholiques, on s'applique à l'étude de l'Ontologie, avec tout le soin que mérite une science aussi importante, source et fondement de toute la Métaphysique.

5. Division de l'Ontologie. — Il y a quatre points de vue à considérer dans l'être, objet de l'Ontologie, savoir : sa *nature*, ses *propriétés*, ses *espèces* et ses *causes*. Quatre questions se posent en effet : 1° qu'est-ce que l'être ? 2° quelles sont les propriétés communes à tous les êtres ? 3° comment les êtres peuvent-ils se répartir en catégories générales ? 4° quelles sont enfin les causes de l'être ? C'est donc avec raison que nous diviserons l'Ontologie en quatre livres.

Le premier sera spécialement dirigé contre les idéalistes et l'école de Locke ; le second aura pour objet la réfutation des fausses théories modernes concernant le vrai, le bien et le beau ; le troisième s'attaquera d'une manière particulière aux phénoménistes et aux cartésiens ; le quatrième enfin fera la critique du positivisme et combattra les adversaires de la causalité.

6. Tableau synoptique de toute l'Ontologie.

Livre 1er NATURE DE L'ÊTRE	I. Notion de l'être.		1. Définition de l'être. 2. Concept de l'être. 3. Négation de l'être.
	II. Essence de l'être.		1. Notion de l'essence. 2. Connaissance des essences. 3. Propriétés des essences.
	III. Existence de l'être.		1. L'acte et la puissance. 2. Nature de l'existence.
	IV. Possibilité de l'être.		1. Nature des possibles. 2. Fondement des possibles.
Livre 2e PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE	I. Propriétés transcendentales.	I. L'unité.	1. L'unité. 2. L'identité. 3. La distinction.
		II. La vérité.	1. La vérité. 2. La fausseté.
		III. La bonté.	1. Le bien. 2. Le mal.
	II. Propriétés universelles.	I. L'ordre : notion, espèces, cause.	
		II. Le beau.	1. Théorie du beau. 2. L'art ou expression du beau.
		III. La perfection.	1. Nature du parfait et de l'infini. 2. Concept du parfait et de l'infini.

- Livre 3e — CATÉGORIES DE L'ÊTRE
  - I. La substance.
    1. Notion de la substance.
    2. Réalité de la substance.
    3. Espèces de substances.
    4. Individuation de la substance.
    5. Subsistance de la substance.
  - II. Les accidents.
    - I. En général.
      1. Nature des accidents.
      2. Division des accidents.
      3. Distinction des accidents.
      4. Séparabilité des accidents.
    - II. En particulier.
      1. La quantité.
      2. La qualité.
      3. La relation.
      4. L'action et la passion.
      5. L'espace.
      6. Le temps.
      7. La situation et l'habit.
- Livre 4e — CAUSES DE L'ÊTRE
  - I. Avant-propos.
    1. Nature de la causalité.
    2. Sa division.
  - II. La cause efficiente.
    1. Notion et espèces.
    2. Existence de la causalité.
    3. Principe de causalité.
  - III. La cause matérielle et la cause formelle.
  - IV. La cause finale.
    1. Nature des causes finales.
    2. Leur existence.
  - V. Conclusion relative au rapport des causes avec leurs effets.

LIVRE PREMIER DE L'ONTOLOGIE

NATURE DE L'ÊTRE.

La *notion d'être*, de toutes la plus abstraite, est la première, dit S. Thomas, qui « tombe sous le regard de l'intelligence ». Puis, dès que l'on descend de ces hauteurs de l'abstraction, on conçoit aussitôt dans l'être des traits fondamentaux qui le caractérisent ; « tout être, en effet, possède une *essence*. » Et cette essence est elle-même ou *existante*, ou simplement *possible*.

De là, la division du premier livre en quatre chapitres : I. — *Notion de l'être* ; II. — *Essence de l'être* ; III. — *Existence de l'être* ; IV. — *Possibilité de l'être*.

CHAPITRE PREMIER

NOTION DE L'ÊTRE.

Pour que cette notion soit complète, il faudra considérer l'être : 1° objectivement, c'est-à-dire dans sa *définition* ; 2° subjectivement ou dans son *concept* ; 3° dans sa *négation*, qui n'est autre que le concept du *néant*.

ARTICLE I.

Définition de l'être.

7. Sa définition nominale. — *a*) En latin, l'être se désigne par le mot *ens*, participe présent du verbe *esse*. Ce terme indique quelque chose qui *existe* réellement et présentement dans la nature. De même les autres participes : lisant, aimant, etc., indiquent un état présent de lire ou d'aimer, tandis que ces verbes à l'infinitif n'indiquent aucun temps.

b) Pris *substantivement*, le mot *être* désigne un sujet d'existence (l'essence d'une chose) ; ce sujet d'ailleurs peut être réel ou simplement possible.

c) Au point de vue *logique*, le verbe *être* est généralement employé comme copule destinée à relier les deux termes de la proposition ; ex. : Pierre est homme (Log., n. 41).

Nota. — Dans la langue thomiste, lorsque les mots *ens* et *esse* sont en opposition, le premier se prend pour désigner l'essence, le second pour désigner l'existence.

8. Sa définition réelle. — A. — A proprement parler, l'être *n'est pas susceptible de définition*, pour deux raisons :

1° La définition d'un objet doit se faire par ses deux éléments : le *genre* et la *différence* (Log., n. 134) ; mais la notion d'être est la plus simple de toutes ; elle n'est donc pas constituée par plusieurs éléments, mais par un seul ; voilà pourquoi elle ne peut être définie. Telle est aussi la raison pour laquelle elle a reçu des philosophes le nom de notion transcendentale, c'est-à-dire supérieure à tout genre et à toute différence.

2° En outre, le nom de l'objet à définir ne doit point entrer dans la définition (Log., n. 134). Or la notion d'être, étant la plus commune de toutes, se trouve renfermée dans toutes les

autres notions, et par conséquent ne peut demeurer absente d'aucune définition.

Du reste, si la notion d'être est logiquement impossible à définir, son évidence est telle qu'elle ne pourrait être accrue par aucune définition.

B. — Il est cependant permis de donner au sujet de cette notion quelques *explications*. Ainsi, d'après S. Thomas, l'être est tout « ce dont l'*acte* (entendez la perfection) *consiste à être* (c.-à-d. à exister). » En d'autres termes, l'être c'est *tout ce qui existe, ou du moins est susceptible d'existence.*

9. Divisions de l'être. — Si par être, on entend l'existence, il y a autant d'êtres que de modes d'existence. Or ces modes sont au nombre de deux. Ou bien l'existence est *objective*, c.-à-d., réelle ou réalisable dans la nature ; ou bien elle est *subjective*, c.-à-d., sans réalité hors de l'esprit. Par exemple, le néant, les genres et les espèces, sont des constructions mentales qui existent idéalement dans la pensée, mais sans réalisation possible au dehors. De là la distinction de l'être « de nature » ou *réel* et l'être « de *raison* ».

L'être *réel* se nomme aussi être *ontologique* ou proprement dit. Il est en *acte* ou en *puissance*, suivant qu'il possède déjà une existence extérieure et complète, ou qu'il se trouve encore renfermé et dissimulé dans une cause capable de le produire (n. 27).

L'être *de raison*, appelé également être logique ou idéal, est de deux sortes : l'un est *sans fondement* dans la réalité, comme le néant ; l'autre *repose* sur une relation perçue par la raison avec les objets connus : telles sont les diverses notions de genre, d'espèce, de différence... L'être réel, dont il s'agit en Ontologie, est distinct de ces deux êtres de raison.

10. Extension de la notion d'être. — La notion d'être *s'étend à tout*. En effet, rien ne peut exister, être ou être conçu, sans rentrer dans la notion d'être. — Elle n'est cependant pas appliquée *dans le même sens* à tous les objets auxquels elle convient : sa signification n'est ni *univoque*, ni *générique*, mais seulement *analogue*[1].

1° Le mot être ne s'applique pas à tout être dans un sens

1. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 129.

univoque (Log., n. 35), c'est-à-dire dans le même sens, comme on applique le mot homme, par exemple, également à Pierre et à Jean. Infini et fini, substance et accident, ne sauraient, en effet, posséder l'être de la même manière ; la substance a l'être en soi, l'accident dans un autre, et chaque chose a l'être d'une manière différente.

2° L'être n'est donc point un attribut *générique*, c'est-à-dire un genre suprême englobant tous les autres. Le genre doit, en effet, être spécifié par une différence distincte de lui-même ; or on ne peut rien découvrir qui soit en dehors de l'être ; ce qui montre que l'être n'est ni un genre, ni une différence.

Scot et ceux qui font de l'être le genre suprême, sont donc dans l'erreur. Et c'est à tort qu'ils le représentent comme embrassant à la fois l'infini et le fini, assimilables d'après eux à deux espèces du même genre. Nous le verrons en Théodicée (n. 52), Dieu n'est pas un genre.

3° C'est toutefois à juste titre que l'on appelle *analogue* la notion d'être. L'analogie, en effet, est le lien qui existe entre des éléments dont la diversité n'exclut pas tout rapport de ressemblance ou de dépendance ; que si « l'être n'appartient essentiellement qu'à Dieu », cependant toute créature y participe, en vertu même de sa ressemblance et de sa dépendance à l'égard du Créateur. Au sens le plus large du mot, l'être se rencontre donc par analogie en toutes choses.

Il est aisé de conclure que Scot et les panthéistes se sont gravement abusés en affirmant que le mot être devait toujours se prendre en une seule et même acception.

ARTICLE II.

Concept de l'être.

11. Nature et forme de ce concept. — Le concept de l'être est la *représentation intelligible de l'être dans l'esprit.*

A. — Le concept de l'être, comme de toute réalité, comprend deux éléments : une forme subjective ou l'acte par lequel l'intelligence se représente l'être, et l'objet lui-même qui est perçu dans cet acte intellectuel. Le premier élément n'est autre que le concept subjectif ou formel, étudié en Anthropologie. Le second reçoit le nom de concept objectif.

B. — A son tour, ce concept objectif peut être pensé par l'esprit de deux façons différentes : il est *direct* ou *réflexe*. La

notion directe d'être s'acquiert dès qu'un objet quelconque agit sur l'intelligence : elle s'obtient donc par la perception spontanée de l'être. La notion réflexe, au contraire, suppose un retour réfléchi de l'esprit sur la notion d'être, dont il veut par comparaison pénétrer plus intimement la nature (Log., n. 103).

Mais, direct ou réflexe, il n'y a qu'un seul concept proprement dit ou objectif de l'être.

12. Origine du concept de l'être. — La notion d'être s'obtient par *abstraction*. Il n'est pas douteux, en effet, que l'être en général soit chose indéterminée et commune à maint objet ; or les notions de cette sorte s'acquièrent par abstraction ; la notion d'être, tant directe que réflexe, est donc abstraite ; directe, elle est acquise sans comparaison ; réflexe, elle est à la fois le fruit d'une comparaison raisonnée avec tous les modes d'être, et puis d'une abstraction qui dégage l'être de tous ses modes.

Quelle n'est donc pas l'erreur des Hégéliens panthéistes qui confondent l'ordre ontologique avec l'ordre logique, et prétendent faire de l'être universel, perçu le premier par l'intelligence, un être, non point abstrait, mais concret, perçu *a priori*, un être-idée, première réalité existante, au dire de ces philosophes, d'où tout serait sorti.

13. Priorité chronologique du concept direct de l'être. Ce qui est plus aisément intelligible possède l'antériorité chronologique, puisque l'intelligence doit procéder du plus connu au moins connu ; or la notion directe de l'être, étant la plus commune, est aussi la plus « intelligible » ; car, dit S. Thomas, la vérité est d'autant plus intelligible qu'elle est plus générale et plus indéterminée, et c'est ainsi que, dans l'ordre sensible, l'enfant distingue « l'homme de ce qui n'est pas l'homme », plus tôt « qu'il ne discerne tel homme de tel autre ». La notion *directe* de l'être précède donc toutes les autres au point de vue chronologique. — Mais il n'en est pas ainsi de la notion *réflexe*. Celle-ci ne se précise qu'au bout d'un temps prolongé, et à la suite d'un travail pénible. Aussi appartient-elle à la science suprême, à la Métaphysique, et c'est pour cela que l'on appelle cette notion *scientifique*.

C'est donc à tort que l'Ontologisme voit dans cet être conçu le *premier* par l'intelligence humaine, non point quelque chose d'indéterminé et d'universel, mais l'être absolu et divin.

14. Priorité logique du concept réflexe de l'être. — La notion *scientifique* de l'être est la première *logiquement*. Vient, en effet, en premier lieu dans l'ordre logique « ce sans quoi rien ne peut être saisi par l'intellect », c'est-à-dire la notion en laquelle toutes les autres se résolvent. Or, d'une part, rien n'est saisi sans que le concept de l'être ne s'y trouve renfermé, par ex., substance et accidents sont des êtres ; d'autre part, toutes les notions se résolvent en celle de l'être, qui seule ne peut être ramenée à aucun concept plus général. La notion d'être est donc logiquement la première, et toutes les autres en dépendent en quelque façon.

ARTICLE III.

Le Néant ou la Négation de l'être[1].

15. Nature du néant ; ses espèces. — A. — Le *néant* peut s'appeler *non-être*, *négation de l'être*, ou absence d'être. On acquiert d'abord la notion de l'être ; puis on conçoit le néant comme la négation de cet être. Le néant, c'est donc simplement ce qui n'existe pas ou ne peut exister. La négation de toute réalité, c'est le pur néant, le néant total et absolu.

« Le néant, dit S. Augustin, ce n'est ni un corps, ni un esprit, ni un accident, ni une matière informe, ni un espace vide, ni la nuit elle-même. Ce n'est absolument rien. »

B. — 1° Au point de vue de *l'extension*, on distingue le néant *total*, défini plus haut, et le néant *partiel* ou relatif, qui est seulement la négation d'une partie ou d'un degré d'être ; l'état de mort, par exemple, est seulement la négation de ce degré d'être, qu'on appelle la vie.

2° Au point de vue de l'*objet*, on reconnaît le néant d'*existence*, c'est le cas d'un cercle rond simplement possible ; et le néant d'*essence*, représenté, par ex., par le cercle carré.

3° Au point de vue du *sujet*, le néant est *négatif* ou *privatif*. Le premier est l'absence d'une qualité dans un sujet qui ne doit pas l'avoir ; ce n'est pas un défaut, mais simplement un non-être. Telle est l'absence de l'intelligence ou de la parole dans une pierre. Quant au néant privatif ou positif, il ex-

1. Balmès, *Philosoph. fondament.*, t. III, c. II. p. 338. — Michelet, *Esquisse de Logique.*

prime le manque d'une perfection dans un sujet qui devrait la posséder ; par ex. : Pierre est aveugle. — D'où il suit que ces absences et défauts ne sont point des entités, mais de pures négations.

16. Intelligibilité du néant. — A. — Le néant *ne peut être connu par lui-même.* Seul, l'être est objet de connaissance : or le néant n'est pas un être ; il ne peut donc être conçu, sinon comme une pure négation ou privation d'être. « La science, dit Balmès, ne peut avoir le néant pour objet... Le néant n'a ni essence, ni propriété, ni rapports. »

Quelle n'est donc pas l'erreur des sophistes modernes qui refusent pareillement toute réalité et à l'être et au néant : « Le néant est une catégorie plus riche que l'être, s'écrie l'un d'eux. Le néant a donc autant de droit à l'existence que l'être lui-même. » Ainsi parle Michelet ; Hégel partage cet avis. A l'en croire, l'être absolu et le néant négatif sont également indéterminés et corrélatifs : on pourrait en faire une seule et même chose, dite *l'être-néant.*

B. — On peut cependant avoir du néant une notion *subjective*, un *concept de raison* ; autrement il serait impossible d'en parler et d'y penser, ou de le distinguer de l'être, comme nous le faisons si aisément (n. 9).

Il n'y a donc pas lieu d'accorder à Parménide et à quelques spiritualistes (Franck) leur prétendue impossibilité de concevoir le néant de quelque manière que ce soit.

C. — Voilà pourquoi la notion d'être est *antérieure* à celle du néant ; négation, absence, privation ou défaut d'être sont, en effet, inconcevables pour une intelligence qui ne sait ce qu'est l'être lui-même.

CHAPITRE SECOND

L'ESSENCE DE L'ÊTRE.

En tout être se rencontre un élément constitutif, sans lequel cet être ne peut exister, ni être conçu. Cet élément n'est autre que l'essence dont nous allons parler au triple point de vue : I. de sa *Notion* ; — II. de sa *Connaissance* ; — III. de ses *Propriétés.*

ARTICLE I

Notion de l'essence.

17. Sa définition nominale. — A. — Ce mot d'*essence*, comme le mot latin *ens*, est tiré du verbe *esse*. La notion qu'il exprime est moins abstraite que celle de l'être. L'être, c'est tout d'abord ce qui est réel et distinct du néant ; c'est, en second lieu, l'essence possible d'une chose (n. 7) ; que si l'on fait abstraction de l'existence et de la possibilité, il ne reste que l'essence.

Il est donc illégitime d'identifier, avec les positivistes contemporains, l'essence et l'existence. Et Littré s'est mépris en définissant l'essence : « Ce qui est, ce qui existe. »

B. — L'essence reçoit aussi d'autres noms. 1° On l'appelle *quiddité*. De même, en effet, que la notion d'être répond à la question : telle chose *existe-t-elle* ? la notion d'essence répond à la question : *quid sit, quelle est cette chose* ? 2° *définition*, parce que la définition exprime le genre et la différence, dans lesquels est renfermée l'essence d'une chose (Log., n. 134) ; 3° *forme*, car la forme est l'élément spécifique d'un objet ; 4° *substance* ou *nature*, suivant que l'essence est considérée comme subsistant en soi, ou comme principe intrinsèque et générateur (natura, nascor) des opérations ; 5° enfin *raison d'une chose*, car l'essence est ce qui permet à la raison de concevoir et de comprendre chaque chose.

18. Sa définition réelle. — A. — S. Thomas ne propose aucune *définition proprement dite* de l'essence. Il se borne à une simple explication, et cela se comprend, car suivant la remarque faite au sujet de l'être (n. 8), les notions les plus communes ne sauraient être définies. Disons donc, après lui, que l'essence désigne l'élément constitutif, et dans les créatures l'*élément commun, qui permet de grouper les divers êtres créés en genres et en espèces*. Ainsi l'humanité constitue l'essence de l'homme. Toute chose, en effet, substance ou accident, possède un élément constitutif, c'est-à-dire une essence.

B. — C'est pourtant avec exactitude que les modernes ont défini l'essence : l'*élément déterminant et spécifique d'un objet*, ou en d'autres termes, ce qui constitue une chose en elle-même et la distingue de toutes les autres espèces. Par ex., les termes animal et raisonnable caractérisent la nature humaine et la discernent de tout ce qui n'est pas elle.

19. Espèces d'essences. — A. — On distingue deux

sortes d'essences. L'essence est dite *physique*, si on la considère dans des êtres existants. Elle se nomme *métaphysique*, si on l'étudie au point de vue de la pure possibilité. Les éléments ou les principes constitutifs des essences sont, en effet, ou concrets, actuels et physiques : par ex., chez Pierre qui possède tel corps organique et telle âme raisonnable ; ou bien abstraits et de nature tout idéale et métaphysique ; par ex., animal raisonnable en général. Dans le premier cas, on se trouve en présence d'une essence réelle ou physique, désignée fréquemment sous le nom de nature ou principe intrinsèque d'activité et d'opérations. Dans le second, l'essence est logique et métaphysique : c'est le concept physique devenu abstrait et subdivisé en deux autres concepts : ceux du genre et de la différence [1].

B. — Quant à l'essence physique, elle est *artificielle* ou *naturelle*. La première dépend dans sa réalisation du travail d'un ouvrier ; par ex. : une horloge. La seconde se trouve dans la nature ; par ex. : un arbre.

ARTICLE II.

Connaissance des essences.

20. — La connaissance des essences est-elle possible ? — Elle est niée par le positivisme contemporain, d'après lequel ces entités, qui, dans la théorie scolastique, constituent l'essence intime des choses, ne sauraient être jamais prouvées, et partant doivent être rejetées comme extra-scientifiques : « Essence des choses, causes dernières.... tout cela, dit Littré, est en dehors de l'expérience [2]. » Telle est aussi l'opinion de Locke et des sensualistes.

THÈSE.

L'homme connaît avec certitude un grand nombre d'essences.

1° *Données du sens commun.* — L'essence est ce qui constitue et spécifie un objet en le distinguant de tous les autres. Or, à ce point de vue, notre connaissance, quoique fort imparfaite et inadéquate, est assez étendue : qui ne sait, par ex., que l'essence du triangle est d'avoir trois côtés et trois angles, ou que l'animal diffère de la plante et la plante du minéral, parce que l'animal est doué d'une sensibilité refusée au végé-

1. Dupont, *Ontol.*, p. 54. — 2. E. Littré, *Conservation*, p. 53. — Locke, *Essai*, P. III, c. III, n. 13 et 15. — *Item*, Condillac, *Art d'écrire*, IV, 5.

tal, et que la plante possède une vie végétative dont le minéral est dépourvu ? On peut en dire autant de beaucoup d'autres essences tant artificielles que naturelles. Aussi le *bon sens* affirme-t-il clairement que nous connaissons avec certitude un bon nombre d'essences.

2° *Preuve tirée de la nature de la science.* — Il n'y a pas, à proprement parler, de science des seuls phénomènes. La science ne les étudie que pour en connaître l'existence et ensuite pour remonter à ses causes, c'est-à-dire aux essences qui sont la source des phénomènes. Nier la connaissance des essences, c'est donc renverser la science qui est une connaissance par les causes. — C'est aussi faire crouler la stabilité des lois de la nature. En vain, les positivistes prétendent-ils réduire la science à une simple constatation de ces lois ; leur constance ne s'explique pas sans la permanence des essences, car son fondement ne peut être cherché dans la mobilité des phénomènes.

21. Valeur objective des notions d'essences. — Cette valeur objective est rejetée par les philosophes mentionnés plus haut (n. 20). « Il paraît clairement, dit Locke, que les essences de chaque espèce de choses ne sont que des idées abstraites. » Tel est aussi le langage des nominalistes et des conceptualistes. — Gioberti lui-même enseigne que les essences ne sont que des mots ou des « étiquettes » des choses, et que les essences dans leur réalité propre sont tout à fait « inaccessibles » : elles ne seraient pas susceptibles d'être pensées.

THÈSE

Les notions d'essences ne sont pas de vains mots, ni des produits de l'imagination.

Preuve. — Les essences, en effet, ne peuvent être considérées, soit au point de vue physique, soit au point de vue métaphysique ; mais dans les deux cas, elles supposent un fondement réel et objectif ; ce ne sont donc pas seulement des mots et des fictions de l'imagination.

Preuve de la mineure. — 1° Il existe certainement dans les choses un élément en vertu duquel elles sont ce qu'elles sont, et apparaissent spécifiquement différentes des autres objets : c'est là ce que l'on nomme essence *concrète* : l'essence concrète est donc réelle et objective : il nous suffit de la saisir dans ses manifestations ou opérations pour la connaître. — 2° Quant

à l'essence *métaphysique*, elle est la représentation abstraite de l'essence concrète. Or une notion universelle, soit directe, soit même réflexe, possède un fondement dans la réalité, suivant le principe de Logique : « Point de mensonge dans l'abstraction. » Donc les essences abstraites contenues au moins fondamentalement dans le réel, sont aussi réelles et objectives.

22. Caractères de la connaissance humaine des essences. Il n'est pas douteux que toutes les essences soient en elles-mêmes susceptibles d'être connues. Dieu les voit toutes parfaitement et intuitivement. Mais l'homme, il est vrai, ne possède des essences qu'une notion *déduite* et *imparfaite*, ce qui toutefois ne l'empêche point d'être *scientifique*.

I. — *Elle est déduite* et fondée sur le principe de causalité. En effet, l'homme ne perçoit immédiatement que les phénomènes et les actions des corps ; mais comme les actions doivent dériver d'un agent de nature semblable suivant l'axiome *operatio sequitur esse :* « telle opération, tel agent » ; — un agent ne pouvant être et agir que selon sa nature, — nous concluons sûrement de l'existence et de la nature des opérations à l'existence et à la nature des essences correspondantes.

II. — *Elle est imparfaite.* — Non seulement nous ne pouvons observer que les manifestations incomplètes d'un petit nombre d'essences ; mais notre esprit, en raison de sa nature bornée, est incapable d'en saisir parfaitement et adéquatement aucune : « nous ne connaissons le tout de rien ».

III. — *Elle est pourtant scientifique.* — S'élever des effets à leurs causes, de l'action à la nature de l'agent, du phénomène à l'essence de la chose, c'est faire une induction. Or rien de plus scientifique que la méthode inductive.

ARTICLE III.

Propriétés des essences [1].

23. Qualités ou propriétés des essences. — Pour bien les comprendre nous étudierons les essences : 1° dans leur nature idéale ou formelle ; 2° dans leur existence physique ou matérielle ; 3° dans la pensée de Dieu ou de l'homme d'où elles émanent ; 4° dans leur participation par les créatures.

1. Balmès, *Phil. fondam.*, L. IV, c. 25 et 27. — Œuvres de Descartes (édit. Cousin), t. II, p. 353-355.

Ier POINT

Les essences des êtres créés, considérées dans leur nature idéale ou formelle, sont composées, mais indivisibles, nécessaires, immuables et éternelles.

A. — *Elles sont composées, mais indivisibles.* — D'une part, tout être possède un genre prochain et une différence spécifique, qui fournissent les éléments de sa définition. Mais genre et différence impliquent distinction ; d'où il suit que l'essence des objets finis est toujours composée. — D'autre part, les éléments distincts sont unis entre eux de telle manière qu'en ajouter ou en retrancher un seul, ce serait changer l'essence. Si minime, en effet, que puisse être l'addition ou la suppression, la définition de l'être s'en trouve modifiée, c'est-à-dire qu'il se produit du même coup une substitution d'espèce. C'est donc avec raison que les scolastiques déclarent les essences indivisibles.

Ainsi, dit S. Thomas, parler « d'une substance *animée et sensible*, c'est définir l'*animal* : ajoutez le terme *raisonnable*, vous avez l'espèce *humaine* ; supprimez le terme sensible, vous êtes en présence de la *plante* ». Il en est des essences comme des nombres : « Si un nombre est augmenté ou diminué d'une quantité, même très faible, le nombre ne demeure plus le même spécifiquement. »

B. — *Elles sont nécessaires, immuables et éternelles.* — *a*) *Nécessaires*, car elles ne peuvent être conçues autres qu'elles sont. Par ex., le cercle est rond et n'est pas susceptible de la forme carrée, sans quoi il serait à la fois et ne serait point. *b*) *Immuables* ; en effet, ce qui est nécessaire ne saurait changer. — *c*) *Eternelles*, car ce qui est nécessaire, ne pouvant manquer d'exister, n'a ni commencement ni fin. Ainsi, par ex., partout et toujours il a été et il sera vrai que le cercle est rond et non carré.

C'est donc par erreur que Descartes et ses disciples font dépendre toutes les essences de la libre volonté de Dieu. « Il est inutile, dit ce philosophe, de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois quatre n'eussent pas fait huit ; car il ne faut pas penser que les vérités dépendent de l'entendement humain, mais seulement de la volonté de Dieu...[1] »

1. Œuvres de Descartes (édit. Cousin), t. II, p. 353-355.

IIe POINT

24. *Les essences considérées matériellement, dans leur existence physique, sont divisibles, changeantes, contingentes et temporelles.*

Preuve. — Les essences, en tant qu'elles se trouvent dans les choses elles-mêmes, participent à leur manière d'être, selon le principe : « tel être, telle manière d'être. » C'est pourquoi les essences des êtres matériels sont *divisibles*, par ex., les deux éléments d'un être humain peuvent se dissocier. — Elles sont *changeantes* ; par ex., l'eau peut être transformée en hydrogène et oxygène, et réciproquement. — Elles sont *contingentes* ; les êtres vivants naissent, meurent et auraient pu ne pas exister. — Enfin elles sont *temporelles*. On découvre en elles mouvement et succession ; elles sont donc mesurées par le temps.

Cela est vrai, avons-nous dit, si l'on se place au point de vue *matériel*, car si l'objet matériel change de forme, la forme en elle-même ne change pas. Donc, dans l'hypothèse où la forme de l'eau reste attachée à l'eau, elle ne peut être dépouillée des propriétés essentielles à l'eau. Mais cette nécessité n'est pas absolue ; elle reste *hypothétique*.

IIIe POINT

25. *Considérées dans l'intellect divin ou humain, les essences sont indivisibles, immuables, nécessaires et éternelles, mais de façons différentes.*

A. — Dans l'intellect divin, qui est « *le lieu des essences* », celles-ci ne diffèrent pas des idées ou archétypes divins, non plus que de l'essence de Dieu. En lui, elles sont chose *absolument* simple et immuable, *positivement* nécessaire et éternelle.

B. — Dans l'intelligence humaine, les idées des diverses essences ne sont pas chose *réellement* immuable, ni même *positivement* nécessaire et éternelle ; rien de tel, en effet, ne peut se rencontrer dans les créatures. Toutefois, l'idée par ex., de cercle ou de triangle est l'image ou la représentation d'une essence immuable et ncessaire, en sorte que le cercle et le triangle ne semblent pas susceptibles d'une conception différente. Nécessité et éternité, dans le cas présent, sont dites *négatives*, parce qu'elles font seulement abstraction du temps et de tout lieu. Elles ne sont pas *positives*, parce qu'elles n'assi-

gnent pas à notre idée du cercle et du triangle, la qualité d'exister en soi de toute éternité.

C'était une erreur de Platon de regarder les essences comme des réalités subsistant en soi, indépendamment des choses et de l'intellect divin.

IVe POINT

26. *Considérées dans les créatures, les essences sont des participations analogues et imparfaites d'une même essence divine.*

Nous disons : *d'une même essence divine.* Celle-ci est essentiellement simple ; elle est unique, positivement immuable et éternelle (Théod., n. 42).

1° Ce sont des *participations* de l'essence divine. Dieu seul, en effet, est l'être par essence, l'être pleinement être ; toutes les autres réalités doivent donc lui emprunter et leur être, et leur degré d'être, comme des ruisseaux issus d'une même source.

2° Ces participations se font cependant par similitude et non par émanation. Aussi les appelle-t-on *analogues*, non univoques. Leur nature a quelque ressemblance avec celle de Dieu ; elle n'est pas formellement la même ; sans quoi Dieu devrait être pierre, plante et collection de toutes choses.

3° Elles sont *imparfaites.* — Toutes les perfections reconnues aux diverses essences doivent être possédées à un degré éminent et inépuisable par l'essence suprême de Dieu, qui se trouve par rapport aux essences créées dans les mêmes conditions que « le nombre parfait par rapport aux nombres imparfaits qu'il renferme ».

CHAPITRE TROISIÈME

L'EXISTENCE.

« Tout ce qui existe, dit Aristote, existe ou en puissance ou en acte. » *L'acte et la puissance* sont donc deux modes d'existence, sur lesquels il faut insister pour éclairer la nature de l'existence elle-même. On étudiera donc en deux articles : I. *L'Acte et la Puissance* ; — II. *La nature de l'Existence.*

ARTICLE I.

L'Acte et la Puissance[1].

27. Notion préliminaire. — *a*) L'acte et la puissance *ne sont pas susceptibles d'une définition stricte*; car, nous l'avons déjà vu, les éléments simples et fondamentaux ne peuvent se définir, puisqu'il est impossible, dans les définitions, de remonter à l'infini. Or l'acte et la puissance sont des notions premières et simples.

b) Toutefois il est facile de saisir exactement le sens de ces deux notions, en les comparant ensemble, car l'acte est à la puissance « ce que l'édifice est à ses matériaux, ce que la veille est au sommeil, ce que l'action de voir est à la faculté visuelle de celui qui tient les yeux fermés ». Quand la vision s'effectue, l'œil possède en acte « δυναμικῶς » ce qu'auparavant, il ne détenait qu'en puissance « ἐνεργικῶς ».

c) L'acte est donc *cette détermination, cette perfection, ce complément* dont l'être en puissance se trouve privé. Et la puissance, c'est l'état d'une chose déjà partiellement existante, qui ne jouit encore que d'un être incomplet et imparfait, comme le poulet dans l'œuf : c'est un *devenir*.

L'acte et la puissance ont une très grande importance ; ils sont « la clef et le fondement » de toute la philosophie péripatéticienne. Aussi en traiterons-nous avec le plus grand soin dans trois paragraphes : 1. *L'acte* ; 2. *La puissance* ; 3. *Leurs rapports*.

§ I. — *L'Acte.*

28. Sa nature. — 1. — Au sens *vulgaire*, « le mot acte (du verbe latin *agere*) désigne tout d'abord l'opération ; c'est en ce sens qu'il est généralement entendu par le vulgaire ».

2. — Au sens *strict*, l'acte est ce par quoi l'être se détermine et se parfait. *Etre en acte*, c'est donc avoir une existence complète, tandis que *être en puissance*, c'est n'avoir qu'une existence incomplète et comme enveloppée dans les causes. Le passage de la puissance à l'acte est appelé *évolution* de l'être ou simplement *mouvement*. Au contraire, le passage du néant ou de la pure possibilité à l'existence, se nomme *création* (Cosmol., n. 18).

1. Farges, *Théorie fondam. de l'Acte et de la Puissance.*

3. — Au sens *le plus large*, l'acte, ou plutôt « l'acte métaphysique » signifie l'existence, et s'oppose à la pure possibilité, dont il est comme la perfection.

29. Espèces d'actes. — L'acte peut être divisé à trois points de vue différents :

a) Au point de vue de *sa nature*, l'acte est double. Ou bien il range l'objet dans telle ou telle espèce, et alors on le nomme *essentiel* ; tel est le principe en vertu duquel telle matière se trouve être du fer et non de l'or. Ou bien il donne à l'objet un perfectionnement accidentel ; comme par ex., la science dans un homme savant ; et dans ce cas l'on est en présence d'une *propriété*, d'un *accident* ou d'un *mode* : c'est l'acte *accidentel*.

b) Au point de vue de *l'ordre*, l'acte est *premier* ou *second*, mais de diverses façons. Dans l'ordre de la *connaissance*, l'acte premier est celui qui est d'abord connu : telle est l'opération d'une faculté ; et l'acte second, c'est la faculté d'où procède cette opération. Mais dans l'ordre *réel*, celui dont il s'agit le plus souvent, l'opération n'est qu'un acte second ou dérivé ; l'acte premier c'est l'acte dont il dérive : par ex., la faculté de raisonner.

c) Au point de vue de *la perfection*, on distingue l'acte *pur* et l'acte *imparfait* ; l'un est sans mélange, l'autre est mélangé de puissance. L'acte pur, c'est Dieu. Quant aux êtres créés, ils passent de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance : ce ne sont donc jamais des actes purs. Notre intelligence en fournit un exemple.

§ II. — *La Puissance.*

30. Sa nature. — La *puissance* proprement dite (du verbe latin *posse*), est une *capacité réelle à quelque chose*.

1° C'est une *capacité*, une aptitude, une habileté ; en cela, elle ressemble à la puissance logique et idéale, appelée d'une manière impropre et très équivoque du nom de puissance, car elle se réduit plutôt à la simple *possibilité*, dont il sera question au chapitre suivant.

2° C'est une *capacité réelle*. C'est, en effet, quelque chose qui existe déjà dans un sujet réel : voilà dans quel sens l'Ecole l'a qualifiée de « subjective [1] ». Il faut donc voir en elle une réalité,

1. Dans le langage moderne, ce mot de « subjectif » a un sens tout opposé : il désigne ce qui est purement idéal et sans réalité objective.

tandis que la pure possibilité ou puissance logique reste de nature purement idéale.

3° C'est une capacité *à quelque chose*, c'est-à-dire à produire ou à recevoir un acte ; en cela, la puissance s'oppose à l'acte, car la puissance implique par elle-même imperfection ou absence d'un degré d'être à la réalisation duquel elle tend.

31. Espèces de puissances réelles. — La puissance est *active* ou *passive*. La première est une aptitude à *faire* quelque chose, et telle est la volonté humaine ; la seconde, une aptitude à *recevoir*, et en ce sens nous disons que le marbre, le bois ou la toile ont la puissance passive de recevoir des figures, moyennant l'intervention active de quelque agent.

L'une et l'autre peuvent être *prochaines* ou *éloignées*, selon qu'elles sont réductibles à l'acte sur-le-champ et immédiatement, ou seulement par degrés progressifs. Ainsi l'enfant est en puissance éloignée de devenir mathématicien, tandis que chez le jeune homme, cette puissance est plus prochaine.

Enfin, au point de vue *théologique*, la puissance est *naturelle* ou *surnaturelle*. La première est celle qui ne dépasse pas les forces ou les lois de la nature ; la seconde, appelée aussi vertu infuse, est la faculté d'agir et de pâtir dans un ordre supérieur à celui des forces et des lois de la nature.

Même dans l'ordre naturel, toute créature est douée d'une puissance *obédientielle*, qui consiste « à se plier aux volontés du pouvoir divin, qui peut en faire tout ce qui n'est pas contradictoire ». Elle est inépuisable comme la puissance de Dieu.

32. Existence de la pure puissance. — Cette existence a été niée, chez les anciens, par les Eléates (Zénon), chez les modernes par l'école de Leibnitz et quelques autres (Herbart, Fouillée) ; à leur avis, tout ce qui existe est pleinement en acte. Nous leur opposerons la thèse suivante :

THÈSE

Il existe dans les êtres physiques un état de puissance, soit active, soit passive.

Preuve. — 1° Elle est fournie par les faits *les plus vulgaires* de la perception externe ou interne. En effet, tout révèle dans le monde une multitude innombrable d'actions et de réactions mutuelles, produisant des évolutions de tout genre : de nouvelles générations apparaissent, et passent soit du non-être à l'être, soit de telle manière d'être à telle autre ; par ex. : je

pense, je marche, je souffre, j'agis au dehors... Or ces productions ne sont pas des créations nouvelles : ce sont des évolutions, c'est-à-dire des passages de la puissance à l'acte. Il existe donc un état de puissance, soit active, soit passive.

2° D'innombrables phénomènes *scientifiques*, empruntés à la mécanique, à la physique, à la chimie, à la biologie, viennent à l'appui de cette assertion ; ainsi la substance du sel était contenue en puissance dans les molécules du chlore et du sodium, de même que celle de l'eau dans les gaz hydrogène et oxygène. C'est aussi un fait acquis à la science que le germe ne contient pas en miniature l'organisme complet de l'animal ou de la plante ; celui-ci n'y est qu'à l'état de puissance, et, pour ainsi parler, comme sous une forme spirituelle [1].

3° Ce qui confirme cette thèse, c'est le caractère *absurde* de l'opinion opposée. Nier l'état de potentialité, c'est prétendre que la puissance de construire, d'écrire, etc., disparaît quand elle ne s'exerce point ; c'est dire que l'homme endormi est aveugle, et que le professeur en vacances est un ignorant [2]. De la sorte, tout mouvement comme tout progrès deviendraient impossibles.

Kleutgen a donc eu raison de dire : « Les philosophes grecs plus anciens qu'Aristote s'entortillent en toutes sortes de difficultés, parce qu'ils distinguent seulement ce qui est et ce qui n'est pas, sans faire attention que ce qui est peut être en acte ou actuellement (*actu*, ἐνέργεια) ou bien seulement quant à la puissance (*potentia*, δύναμει)[3]. » La notion de puissance (*le devenir*) est, en effet, la clef de toute l'évolution cosmique.

§ III. — *Rapports de l'acte et de la puissance.*

33. Nature de ces rapports. — En comparant l'acte et la puissance, on découvre des axiomes importants qui peuvent se grouper à quatre points de vue [4] :

I.— *Perfection* de l'acte et de la puissance : — 1° « L'acte est meilleur que la puissance ». Mais ce n'est pas assez dire : — 2° « une chose est d'autant plus parfaite qu'elle est plus en

1. Farges, *Théorie fond.*, p.30-32 ; *La Vie et l'Evolution*, p. 176 ; *Matière et Forme*, p. 169-170. — 2. Farges, *Théorie fond.*, p. 32. — 3. *La philos. scolastique*, t. III, c. I, a. 3. — 4. Farges, *Théorie fond.*, p. 113.

acte, et d'autant moins parfaite qu'elle est davantage en puissance ». Aussi, — 3° « l'acte pur, c'est-à-dire Dieu, est absolument parfait ». Mais dans les créatures, — 4° « l'acte est la perfection de la puissance » ; car l'acte est ce qui achève toute chose, — or, 5° « la perfection suprême d'une chose, c'est son opération ».

II. — *Oppositions et convenances* de l'acte et de la puissance. D'une part : — 1° « L'acte et la puissance sont choses *opposées* » ; rien en effet ne peut, sous le même rapport, être à la fois parfait et imparfait. — 2° Ce qui revient à dire « qu'un même objet n'est pas en même temps et au même point de vue à l'état d'acte et à celui de puissance » : par ex., personne ne se trouve simultanément en acte et en puissance de penser une même idée. C'est pourquoi — 3° « il n'y a pas de milieu entre la puissance et l'acte ». Tout effort réel d'une puissance, si rudimentaire soit-il, est déjà un acte[1]. D'autre part, — 4° « l'acte et la puissance appartiennent à *un même genre* », car l'être ne change pas d'exercice en passant de la puissance à l'acte.

III. — *Passage* de la puissance à l'acte. — 1° « Une puissance incapable de passer à l'acte serait sans raison d'être » ; la puissance est faite uniquement en vue de l'acte auquel elle tend tout entière. — Toutefois 2° « la puissance ne peut par elle-même passer à l'acte ». Elle n'effectue ce passage que sous l'influence d'un autre principe déjà en acte. En effet, la puissance consiste dans un défaut d'acte ; elle ne pourrait donc s'actuer que par le moyen d'un acte dont, par hypothèse, elle est dépourvue. De là l'axiome : « tout ce qui est mu, reçoit son mouvement d'un autre » (ou d'une autre partie de lui-même). — En outre, 3° « tout ce qui passe de la puissance à l'acte, subit un changement » ; tout changement consiste, en effet, en ce que le sujet reçoit un élément qui lui manquait auparavant, ou en ce qu'il abandonne quelque chose dont il jouissait antérieurement. — Aussi, 4° « L'être immuable, et celui-là seul, est acte pur ; tout être susceptible de changement est un composé d'acte et de puissance. » L'être immuable ne peut ni perdre, ni acquérir ; c'est le contraire qui s'observe chez les êtres sujets au changement.

IV. — *Antériorité* de l'acte ou de la puissance. — 1° « Dans

1. Farges, *Théorie fond.*, p. 34.

les êtres susceptibles de changement, la puissance est antérieure à l'acte ». Si une chose change, en effet, c'est parce qu'il préexistait en elle une puissance de changer. — Mais, 2° en soi et ontologiquement « l'acte précède la puissance ». Aucune puissance, en effet, ne passerait à l'acte, sans la préexistence d'un acte. — Voilà pourquoi, 3° « le parfait est antérieur à l'imparfait [1] ».

On voit par ces considérations combien Renan et les Hégéliens sont dans l'erreur, en rejetant l'acte pour ne conserver que la puissance. D'après eux, « le grand progrès de la critique contemporaine a été de substituer la catégorie du devenir à celle de l'être [2] ! »

ARTICLE II.

Nature de l'Existence.

34. Nature de l'existence. — D'après ce qui précède, on est en mesure de déterminer la nature de l'existence :

A. — *Le mot existence* (sistentia ex) signifie être en dehors de la possibilité. — *En soi*, l'existence n'est pas susceptible d'une définition rigoureuse ; mais c'est à bon droit qu'on l'a appelée : « *L'acte ou l'actuation de l'essence.* »

C'est — 1° l'*actuation*, car, au sens large, l'acte est une perfection. C'est — 2° l'actuation *de l'essence* idéale, ou de l'être purement possible, dont, par conséquent, la perfection consiste à exister. L'existence, c'est la réalité suprême de l'être.

B. — On peut concevoir deux modes d'actuation de l'essence : ou bien elle subsiste *par elle-même* ; ou bien, si elle se trouve en puissance d'exister, elle reçoit l'existence d'un agent *extérieur*. Dans le premier cas, on a l'Etre essentiellement existant et subsistant, c'est-à-dire Dieu, qui seul jouit de cette prérogative. Dans le second, on a l'être incapable de subsister par soi, ou la *créature*.— Nous allons en conséquence rechercher si, dans les êtres créés, l'essence est ou n'est pas distincte de l'existence.

35. Distinction de l'essence et de l'existence. — 1° *Il ne s'agit donc pas de l'être divin*, car en Dieu, essence et existence ne se distinguent pas d'une manière réelle. De plus, il n'est pas

1. Balmès, *Phil. fond.*, c. I, n° 10. — 2. Renan, *Averrhoès*, préf. 7. — Cf. Farges, *Idée de Dieu*, p. 329.

douteux qu'une distinction, au moins *de raison*, puisse être établie entre l'essence et l'existence. Enfin, il est certain que l'essence abstraite, considérée au seul point de vue de sa possibilité, diffère réellement de l'essence réalisée en acte dans le monde physique, postérieurement à la création.

2° Mais la *question* posée est celle-ci : l'essence en acte, c'est-à-dire considérée en tel ou tel homme, se distingue-t-elle *réellement* de son existence ? autrement dit : Pierre *a-t-il* une existence distincte de son essence, ou ne *forme-t-il* avec elle qu'une seule chose ? Voilà le point précis du litige : les philosophes, en effet, se divisent lorsqu'il s'agit de déterminer la distinction entre l'essence *physique*, *réelle* des créatures et leur existence. Cette distinction une fois admise, une double réalité se rencontrera en chaque créature : l'être de l'*essence* et celui de l'*existence*, réellement distincts, bien qu'inséparables, parce que l'un est lié à l'autre d'une manière si indissoluble, que la cessation de leur union entraîne celle de leur existence commune (n. 54-55).

3° Dans cette subtile question, les deux solutions opposées sont défendues par des docteurs également éminents. S. Thomas et beaucoup de ses disciples, surtout parmi les anciens, affirment que, dans les êtres créés, l'essence diffère de l'existence aussi réellement que la puissance diffère de l'acte. C'est aussi l'opinion du Docteur Subtil, ainsi que de quelques modernes parmi lesquels Liberatore, qui autrefois penchait en faveur de la thèse opposée. — Quelques scolastiques anciens et modernes et presque tous les autres philosophes, surtout les cartésiens et les nominalistes, jugent au contraire que la distinction de l'essence et de l'existence n'est pas réelle, mais simplement virtuelle. Cette théorie a été brillamment soutenue par Durand et Suarez. Nous leur opposerons comme plus probable la thèse suivante :

Thèse

36. *Dans les créatures il existe une distinction réelle entre l'essence et l'existence.*

1° *Preuve tirée des caractères de l'essence et de l'existence.* — Il y a différence réelle entre les éléments de *caractères* non seulement divers, mais *opposés*. Or, dans les êtres contingents : — *a*) l'essence est *tout entière à la fois*, tandis que l'existence est *successive* et reçue, pour ainsi

dire, goutte à goutte ; — *b*) l'existence est *une* ; l'essence au contraire est *composée*, ainsi Pierre composé d'un corps et d'une âme n'a pourtant qu'une seule existence ; — *c*) l'existence est avec l'essence dans le même rapport que l'acte avec la puissance. Elles ne sont donc pas une seule et même chose, c.-à-d., qu'il existe entre elles une distinction réelle.

2° *Le langage usuel confirme cette preuve.* — On dit couramment : « un tel a reçu ou perdu l'existence. » C'est distinguer entre l'essence qui reçoit et l'existence qui est reçue ; l'une est intrinsèque, l'autre extrinsèque à l'être. On dit de même : « l'existence de Pierre a été courte » ; tandis qu'une telle qualification ne saurait se donner à son essence.

3° *Preuve tirée de la nature de Dieu et des êtres contingents.* — Si l'existence ne diffère pas réellement de l'essence, elle est avec elle une seule et même chose, c'est-à-dire que l'existence est essentielle. Or l'existence, essentielle à l'Etre nécessaire, ne l'est aucunement aux objets contingents. Donc, dans les créatures, l'existence et l'essence ne sauraient se confondre.

4° *L'harmonie des êtres.* — Dans le système thomiste se trouve parfaitement vérifié cet aphorisme de Tolet : « La diversité est toujours moindre dans les principes que dans leurs dérivés. » Voici comment il range les êtres avec une admirable harmonie. Tout d'abord, *Dieu* qui domine tous les autres êtres, et qui est d'une simplicité absolue, de sorte qu'en Lui, l'essence et l'existence constituent une seule et même chose. Au degré immédiatement inférieur se trouvent les créatures chez qui l'essence est distincte de l'existence ; ce sont les substances *spirituelles*, intermédiaires entre Dieu et la matière. Au dernier échelon se rencontrent les *corps*, composés non seulement d'essence et d'existence, mais constitués dans leur essence même par un double élément : la matière et la forme.

37. Solution des objections. — *Obj.* — Rien ne peut être réellement distinct de soi-même ; or, dans les créatures, l'être de l'essence est vraiment celui de l'existence ; donc on ne peut établir de distinction entre essence et existence.

Rép. — *Passons sur la maj. ; je dist. la min.* L'être de l'essence est vraiment dans l'existence, *c'est exact* ; il est l'existence elle-même, *je le nie.* — Comme dit Liberatore, une chose peut être actuelle de deux manières : ou bien parce qu'elle-même est un acte, ou bien parce qu'elle est informée par un acte. Il ne répugne donc pas que l'essence soit en acte, tout en demeurant distincte de l'acte, qui la complète.

Inst. I. — Pas de milieu entre le néant et l'existence : or l'essence réelle n'est pas un néant d'existence ; elle est donc l'existence.

Rép. — *Je dist. la maj.* Pas de milieu entre le néant et tous les modes d'existence, *c'est juste* ; entre le néant et tel ou tel de ces modes d'existence, *je le nie.* — Je conc. la min. *Je dist. la conclusion.* L'es-

sence existante se confond avec l'acte de l'existence, *je le nie ;* c'est une puissance achevée par l'acte de l'existence : *je le conc.* En effet, d'après ce qui a été dit (n. 27,32), la puissance existe réellement, aussi bien que l'acte qui la complète.

Inst. II. — Ce qui n'a pas de réalité propre ne se distingue pas de l'essence. Or l'existence n'a aucune réalité propre. Donc l'existence ne se distingue pas de l'essence réelle.

Rép. — 1° L'argument peut se *rétorquer*, car il amènerait à conclure que l'accident étant privé de toute existence propre, ne se distingue pas de l'essence. Or cette conséquence est rejetée par nos adversaires. — 2° *Je dist. la min.* L'existence n'a pas de réalité propre, si elle est séparée de l'essence, *je le conc.* ; quand elle est unie à l'essence, *c'est inexact.* L'existence fait subsister l'essence en dehors de la simple possibilité ; or, rien n'est plus intime et plus réel que cette subsistance de l'essence actuelle.

Inst. III. — L'essence actuelle, séparée de l'existence, c'est le néant ; elle ne diffère donc nullement de l'existence.

Rép. — *Dist. l'ant.* S'il y a séparation physique de l'une et de l'autre *nous le conc.* ; si cette séparation n'est que mentale, *nous le nions.* Autre est la division physique, autre la division mentale. Sans doute l'essence et l'existence ne peuvent se séparer physiquement ; bien plus, que l'une ou l'autre disparaisse, toutes deux rentrent fatalement dans le néant ; mais on ne saurait conclure de là à la non-distinction de l'essence et de l'existence ; autrement on nierait la réalité d'un grand nombre d'objets, qui dans la nature subsistent seulement en d'autres et par d'autres.

La probabilité de notre thèse, comme on le voit, grandit par « la faiblesse de l'argumentation adverse ». Celle-ci, en effet, « repose entièrement sur des équivoques qu'il suffit de dissiper pour la ruiner ».

CHAPITRE QUATRIÈME

LA POSSIBILITÉ

Après l'étude de l'être existant, doit venir celle de l'être possible. Elle sera résumée en deux articles : I. — *Concept des possibles ;* II. — *Fondement des possibles.*

ARTICLE I.

Concept des possibles.

38. Nature de la possibilité.— Le *possible* est *un être idéal*

apte à l'existence. Entre l'existence et le néant, on conçoit un être qui n'est point le néant, qui ne jouit point de l'existence, mais qui cependant est capable d'exister. Un tel être est dit possible. On lui oppose l'impossible, qui n'est susceptible d'aucune réalisation.

Il faut donc : 1° discerner le possible du *néant*. Le premier renferme en lui-même un élément qui le rend positivement concevable ; le second est une pure négation ou privation d'être. L'un peut recevoir l'existence ; l'autre n'en sera jamais capable.

2° Il faut aussi reconnaître une différence fondamentale entre le *possible* et la *puissance* proprement dite ou réelle. L'être en puissance jouit d'un commencement d'existence. Il est enveloppé dans ses causes, plus ou moins prochaines ou éloignées, à la manière du poulet dans l'œuf ; au contraire, ce qui est purement possible n'existe pas, même en puissance, dans la création. Son unique réalité se trouve dans les idées et la toute-puissance de Dieu (n. 28).

39. Espèces de possibilité. — Il y a deux sortes de possibilités : l'une est *intrinsèque*, l'autre *extrinsèque*.

1° Est *intrinsèquement* possible tout être dont l'essence n'implique aucune contradiction ; c'est en ce sens que le cercle rond se conçoit comme possible. Par contre, le fait d'être contradictoire dans son essence rend un être intrinsèquement irréalisable. Tel est le cercle carré.

2° Un être intrinsèquement possible l'est aussi d'une manière *extrinsèque*, lorsqu'il existe une cause capable de le produire. Si cette cause fait défaut, l'être est extrinsèquement impossible. En conséquence :

a) Un être, intrinsèquement possible et extrinsèquement réalisable, est *adéquatement* possible ou « productible », selon l'expression des philosophes modernes. Par ex., le monde, l'homme, avant la création.

b) En outre, la possibilité intrinsèque est dite absolue ou métaphysique, tandis que la possibilité extrinsèque est toujours *relative* à telle ou telle puissance, créée ou incréée.

c) Enfin, la possibilité relative est, en quelque sorte, susceptible d'un triple degré. Relativement à Dieu, tout ce qui ne répugne pas intrinsèquement est absolument possible, par ex. : la création *ex nihilo*. Relativement aux créatures,

certaines choses sont *physiquement* possibles, d'autres physiquement impossibles, suivant qu'elles sont ou non, conformes aux lois de la nature physique, par ex. : la résurrection d'un mort. Enfin, on appelle *moralement* possible ou impossible ce qui s'harmonise avec les lois de la nature morale ou les contredit ; par ex. : il est impossible que tous les hommes mentent, mais il peut se faire que tel homme soit menteur.

40. Origine de la notion de possibilité. — A. — La notion de possibilité s'acquiert par *abstraction* ; on connaît d'abord l'être actuellement existant ; par ex. : tel triangle. Puis, faisant abstraction de l'existence individuelle, on conçoit cette figure comme type indéfiniment imitable ou possible.

B. — La notion d'existence est donc *antérieure* à celle de possibilité. — Ajoutons à cela que l'être n'est dit possible que par rapport à l'existence. Par conséquent la notion de possibilité présuppose celle d'existence. « Impossible de concevoir la possibilité pure, autrement que par rapport à l'existence [1]. »

Rosmini est donc dans l'erreur en soutenant que l'idée d'être, qu'il appelle innée, représente l'être possible : à son avis, la possibilité ne serait pas connue après l'existence ; mais l'existence après la possibilité [2].

ARTICLE II.

Fondement des possibles.

Nous allons rechercher d'où vient l'aptitude des possibles à l'existence. Pourquoi, par ex., le cercle rond est-il *intrinsèquement* possible, tandis que le cercle carré est impossible ?

41. Fondements faux assignés aux possibles. — Les erreurs philosophiques sur ce point sont au nombre de quatre :

Ier POINT

La possibilité intrinsèque ne dépend pas de l'existence actuelle des choses.

Cette thèse est dirigée contre les fatalistes, contre Hobbes et quelques modernes, qui n'admettent aucune distinction entre les possibilités intrinsèque et extrinsèque. D'après eux, la possibilité est en général la « productibilité » d'une chose : aussi, n'appartiendrait-elle qu'aux êtres qui, dans la suite des temps, arrivent à l'existence.

1. Balmès, *Phil. fond.*, L. V, c. IV, n. 32. — Kleutgen, *La phil. scol.*, t. III, c. I, a. 13 ; cf. *Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas*, par E. C. Bourquard, p. 33. — 2. Rosmini, *Nouvel essai*, sect. 5, p. I, c. III, a. 1.

Preuve. — La raison d'être d'une chose ne peut être postérieure à cette chose. Or l'existence actuelle des choses est postérieure à leur possibilité, car ce qui arrive maintenant à l'existence était possible auparavant. Il est naturel, en effet, de pouvoir être avant d'exister de fait. L'existence actuelle des choses n'est donc pas le fondement de leur possibilité.

IIe POINT

42. *La possibilité intrinsèque des choses ne dépend pas de l'intellect humain.*

Cette assertion vise les conceptualistes contemporains, qui, à la suite de Reid et de Kant, enseignent que les possibles ne sont autre chose que des êtres de raison. Ce point accordé, rien ne serait en soi et objectivement possible ou impossible. La possibilité dépendrait de notre intelligence, et la voie se trouverait ouverte à l'idéalisme.

Preuve. — Un être ne saurait dépendre de l'intellect humain, s'il lui est antérieur, s'il en est indépendant, s'il le mesure. Or ce triple caractère appartient à l'être possible. En effet : — *a*) Avant la création des intelligences, tout était possible, à commencer par ces intelligences elles-mêmes. — *b*) La possibilité des choses, par ex., du cercle rond, est si indépendante de l'intellect, qu'elle demeure en dépit de ses dénégations. — *c*) De fait, l'intelligence ne mesure pas l'objet, mais elle est mesurée par lui.

IIIe POINT

43. *La possibilité intrinsèque des choses ne dépend pas de la puissance divine.*

La thèse contraire est soutenue par Guillaume Occam et un grand nombre de nominalistes. A leur avis, la possibilité intrinsèque dépend de la toute-puissance de Dieu ; une chose serait donc possible parce que Dieu pourrait la faire ; mais cette opinion est fausse pour deux raisons :

1° Elle renferme un *cercle vicieux.* « Si l'on prétend, dit S. Thomas, que Dieu est tout-puissant, parce qu'il peut accomplir tout ce qui est en son pouvoir, on fait un cercle vicieux dans l'explication de sa toute-puissance ; cela revient à dire que Dieu est tout-puissant, parce qu'il peut tout ce qu'il peut. Il faut donc affirmer que la toute-puissance divine consiste à pouvoir tout ce qui est possible absolument. »

2° Elle introduit des *limites* dans l'être divin. Si l'on appelle possible ce que Dieu peut faire, on qualifiera d'impossible ce

qu'il sera impuissant à accomplir. Et ainsi la puissance de Dieu se trouvera bornée.

IVe POINT

44. *La possibilité intrinsèque des choses ne dépend pas de la libre volonté de Dieu.*

Cette thèse contredit celle de Descartes, suivant laquelle une chose serait possible, parce que, dès le principe, Dieu l'aurait librement décidé ; ou ne le serait pas, s'il avait décidé le contraire [1] (n. 23).

Preuves. — 1. On ne peut vouloir autre chose qu'un bien saisi comme tel par l'intelligence ; ce qu'on ne saurait concevoir, en effet, on ne peut le vouloir. Or toute impossibilité intrinsèque répugne en soi et à la raison, et partant ne peut se concevoir. Donc une telle impossibilité ne peut être l'objet du vouloir divin.

2. Ajoutons que l'opinion cartésienne entraîne la ruine de la métaphysique et des sciences. L'objet de la science, c'est l'étude des éléments fixes et immuables des choses, c'est-à-dire des essences. Mais, une fois admise l'opinion de Descartes, rien n'est par soi fixe et immuable dans les choses. La possibilité intrinsèque des choses ne dépend donc pas de la volonté divine.

45. Véritable et dernier fondement des possibles.

THÈSE

La raison prochaine des possibles se trouve dans les caractères constitutifs des essences ; — leur raison dernière repose fondamentalement dans l'essence divine — et formellement dans l'intellect divin.

Ire partie. — D'après ce qui a été dit, la possibilité est l'aptitude idéale de tout objet à l'existence. Or cette aptitude ne réclame pas autre chose que la non-répugnance des caractères constitutifs de l'essence. Et ces caractères s'accordent ou s'excluent en vertu de leur nature même ; par exemple : le cercle rond, le cercle carré. Donc la raison première des possibles se trouve dans les essences des choses ou dans leurs caractères constitutifs.

IIe partie. — Un être participé a son fondement en celui

1. Descartes, *Œuvres*, t. II, p. 353.

dont il est une participation, comme les images imparfaites trouvent le leur dans un modèle parfait ; mais les possibles sont des participations analogues et des images imparfaites de la même essence divine, comme on l'a vu en parlant de l'origine des essences (n. 26). Donc les possibles reposent fondamentalement dans l'essence divine.

Et il ne faut pas prétendre avec Wolf, que, dans l'hypothèse de la non-existence de Dieu, les essences, sans pouvoir, il est vrai, être réalisées, demeureraient cependant intrinsèquement possibles. Dans cette hypothèse, en effet, rien ne serait, et par conséquent, comme il n'y aurait ni sujet ni objet de pensée, rien ne serait possible.

IIIe partie. — D'une part, les possibles sont *formellement et par nature* dénués d'existence réelle ; ce sont, en effet, de pures idées dont le siège doit se trouver en quelque intelligence. — D'autre part, l'intellect infini peut seul comprendre l'essence infinie, dont les divers modes, dans la mesure où ils sont susceptibles de participation, constituent tous les possibles. Donc le fondement ultime et formel de tous les possibles doit se placer dans l'intelligence divine, qui « est la région des vérités éternelles et des idées d'après lesquelles tout a été créé ».

« Dieu, dit S. Thomas, connaît parfaitement son essence... Et il peut se connaître non seulement en lui-même, mais aussi dans la mesure où il est participable et imitable par des créatures. Or, en tant que Dieu connaît son essence comme imitable par telle et telle créature, il voit en elle la raison d'être et l'idée de cette créature ; on en peut dire autant à propos de tous les autres êtres contingents. »

Ainsi se trouve de nouveau réfutée l'opinion de Platon, qui présente les essences comme subsistant indépendamment de Dieu, dans un monde idéal où Dieu lui-même et l'âme humaine jetteraient leurs regards pour y chercher des idées.

LIVRE SECOND DE L'ONTOLOGIE

PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE.

Jusqu'ici, il a été question de la nature de l'être ; maintenant, il faut étudier ses propriétés, car toute nature a les

siennes. Les unes sont *transcendentales* ou communes à tous les êtres ; les autres sont seulement *très générales*. On en traitera dans les deux sections suivantes.

SECTION Ire

PROPRIÉTÉS TRANSCENDENTALES DE L'ÊTRE.

46. Nature et nombre des transcendentaux. — A. — Le mot transcendental (trans, ascendens) désigne une propriété qui domine toutes les notions et tous les genres ; aussi définit-on les transcendentaux : *des attributs ou des points de vue qui conviennent véritablement à tout être.* — *a*) Ce sont des attributs ou des *points de vue* ; ils ne peuvent être, en effet, « des qualités distinctes de l'être, puisque toute réalité est un être ». — *b*) Ils conviennent véritablement à l'être, car s'ils n'étaient que de pures fictions de l'esprit, on serait mal avisé en les appelant propriétés « de l'être ». — *c*) Ils conviennent enfin à *tout* être : l'être, en effet, étant par lui-même transcendental, ses propriétés doivent nécessairement participer à ce caractère.

B. — Les propriétés transcendentales de l'être sont au nombre de *trois*, parce que l'être peut se considérer à trois points de vue : ou bien par rapport à lui-même, en tant qu'il est *un* et indivis ; ou bien en tant qu'il se rapporte, soit à l'intelligence, et il est *vrai* ; soit à la volonté, et il est *bon*. Il y a donc trois propriétés transcendentales de l'être : l'*unité*, la *vérité* et la *bonté*.

Nota. — De ces trois propriétés découlent les trois principes transcendentaux de toute science : de l'unité dérive le principe d'*identité* ; de la vérité, celui d'*intelligibilité*, ou de raison suffisante ; de la bonté, celui de *finalité*, comme on l'expliquera en son lieu (n. 51, 165, 175).

Trois chapitres vont être consacrés : I. à l'*Unité* ; II. à la *Vérité* ; III. à la *Bonté*.

CHAPITRE PREMIER

L'UNITÉ TRANSCENDENTALE DE L'ÈTRE.

L'étude de l'*unité* sera suivie de celle de l'*identité*, à laquelle on oppose la *distinction*. D'où la nécessité de trois articles : I. de l'*Unité* ; II. de l'*Identité* ; III. de la *Distinction*.

ARTICLE I

L'Unité.

47. Sa nature. — L'*unité* n'est pas autre chose que « l'*absence de division* dans l'être ». On la trouve, par exemple, chez l'homme, formé d'un corps et d'une âme. L'unité, c'est donc l'être considéré en lui-même au point de vue de son indivision. En conséquence :

1° L'être qui est un en lui-même, est *distinct de tout autre* : mais cette distinction, en vertu de laquelle on dit d'un être qu'il est *quelque chose* par rapport à *autre chose*, est plutôt la conséquence que l'essence de l'unité. Ainsi Dieu, avant la création, était un, parce qu'il était en lui-même sans division ; il ne devint distinct des autres êtres qu'après leur création.

2° La notion d'unité est à la fois *négative et positive*. Telle est, en effet, une notion qui, par négation d'une imperfection, exprime une perfection positive ; or, la notion d'unité, en niant la division de l'être en lui-même et sa confusion avec tout autre, lui attribue l'indivision qui est une perfection.

3° L'unité est une propriété *transcendentale* de l'être ; ce n'est donc pas une qualité accidentelle, extrinsèque à son essence ; car, d'une part, elle convient à tous les êtres ; et, d'autre part, l'indivision de l'être n'ajoute rien à l'être. L'unité *numérique*, au contraire, est l'indivision de la quantité ; c'est une qualité accidentelle, conférant à chaque partie la *propriété* d'être le principe d'un nombre et d'engendrer ainsi une quantité continue ou discrète. Il sera question de cette unité à propos de la quantité (n. 125). C'est donc à tort que Pythagore, Platon et Balmès confondent ces deux notions d'unité.

48. Caractère transcendental de la notion d'unité.

THÈSE

Tout être est un.

Preuve. — « Tout être, dit S. Thomas, est simple ou com-

posé ; s'il est simple, il n'est ni divisé ni divisible (il est donc un). D'autre part, s'il est composé, il n'existe pas encore tant que les parties demeurent séparées ; l'existence individuelle ne commence qu'avec l'agrégation des parties constitutives en un seul tout. Il est donc manifeste que l'être d'un objet consiste dans l'indivision (c'est-à-dire dans l'unité) : de là vient que toute chose, pour conserver son être, doit conserver son unité. » C'est aussi la raison de l'axiome vulgaire : « L'être et l'unité sont une même chose. »

Bien plus, toute collection, v. g., une armée, quoique composée d'éléments multiples, doit avoir cependant une certaine unité. En effet, « la multitude elle-même ne constituerait pas une notion unique (et par conséquent ne pourrait être conçue comme un tout), si elle n'était pas une en quelque manière ». Donc, ce qui, de soi, est multiple, peut se réduire pourtant à quelque unité ou idéale ou réelle.

49. Espèces d'unités transcendentales. — Il y a autant d'espèces d'unités que de degrés dans l'indivision.

1° Il faut distinguer, en premier lieu, l'unité de *simplicité* et l'unité de *composition*, que les modernes appellent *métaphysique* et *physique*. L'être qui est un par unité de simplicité ou d'indivisibilité, n'est pas seulement indivis en fait, mais il ne peut être divisé ; telles sont les substances spirituelles. Au contraire, l'être un par unité de composition, est toujours susceptible de division, alors même que de fait il n'est point divisé ; telle est la substance de l'homme composée d'un corps et d'une âme.

2° L'unité de composition peut être *naturelle* ou *artificielle*. L'unité naturelle est celle des êtres dont les parties, soit substantielles, soit accidentelles, *demeurent unies en vertu de la constitution même de l'être* ; cela a lieu, par ex., dans un arbre. L'unité artificielle résulte d'une juxtaposition de parties produite par l'art ; c'est en ce sens qu'une maison constitue une unité.

3° L'unité est *substantielle* ou *accidentelle*. La première est l'indivision de l'essence, constituée par plusieurs principes intrinsèquement unis ; telle est l'essence humaine formée d'un corps et d'une âme. — La seconde est l'indivision accidentelle de deux ou plusieurs substances distinctes, mais unies par un lien accidentel, telle que la figure. — Cette distinction est

importante dans la critique de l'atomisme et du dynamisme[1].

ARTICLE II.

L'Identité.

50. Nature de l'identité : ses espèces. — A. — De la connaissance de l'unité, on s'élève à celle de l'*identité*. En effet, de ce que l'être est un en soi, on conçoit qu'il demeure identique à lui-même ; or l'identité proprement dite (*eadem entitas*, même entité) consiste en ce que l'être reste le même, et se définit : *la convenance d'une chose avec elle-même.*

On voit que, pour attribuer l'identité à une chose, il est nécessaire de la considérer à divers moments de son existence, ou de la comparer avec elle-même, en la dédoublant mentalement pour s'en former simultanément une double représentation.

B. — L'identité se montre à trois degrés différents, suivant que l'être demeure identique à lui-même en tout ce qu'il est, ou uniquement en son essence, ou seulement en ses accidents. C'est pourquoi l'on distingue l'identité *métaphysique*, l'identité *physique* et l'identité *morale*. La première est celle de l'être réfractaire aux moindres changements ; elle n'appartient qu'à Dieu seul. La seconde se reconnaît dans l'être dont l'essence physique seule ne varie jamais, par ex. : l'âme, l'ange. La troisième convient à l'être qui, tout en étant sujet à des modifications réelles et successives, reste cependant le même extérieurement, et est jugé tel par tous les hommes : par ex. : un fleuve, une communauté, le corps humain, qui, au bout d'un certain laps de temps, sont entièrement renouvelés ; mais ce renouvellement ne s'opère que d'une façon progressive, et ainsi ne rompt point l'identité morale.

51. Le principe d'identité ou de contradiction ; sa valeur. A. — Ce principe peut s'énoncer de trois manières :

a) positivement : *ce qui est, est ;* — *b*) négativement : *une même chose ne peut pas, à la fois et sous le même rapport, être et n'être point* ; — *c*) exclusivement : *tout objet est ou n'est pas ; il n'y a point de milieu.* — La seconde formule, appelée principe de contradiction, est la plus employée ; mais les

1. Balmès, *Phil. fond.*, L. VI, c. II.

deux autres s'accordent avec elle et s'y ramènent aisément (Log., n. 44).

Il faut remarquer l'universalité de ce principe. Il ne s'applique pas seulement aux choses temporelles, mais encore aux choses éternelles. Le mot *à la fois* s'entend donc et du temps et de la durée éternelle dont le caractère est d'être sans succession, *tota simul.*

B. — La *certitude objective* de ce principe ne peut être contestée. En voici deux preuves.

a) Preuve *directe*. Le rapport d'identité d'un être quelconque avec lui-même a pour terme une réalité objective. Alors même que le noumène nous échapperait, ce terme serait au moins un phénomène de conscience, qui est un fait réel et objectif. — De plus, la relation même d'identité nous apparaît comme évidemment objective.

b) *Preuve indirecte*. Nier la certitude objective de ce principe, ou mettre en doute si une même chose peut, à la fois, être et n'être pas, c'est ruiner la certitude de toute autre affirmation ou négation, et détruire de fond en comble toute science, même purement subjective : il devient impossible de constater même l'accord de nos idées entre elles : c'est le scepticisme universel.

C. — *Erreurs*. — Voici quelques sophismes contemporains dirigés contre le principe de contradiction. — « L'être et le néant sont identiques, dit Michelet, de même la vérité et l'erreur sont identiques ; telle est aussi l'identité du bien et du mal [1]. » De même, Schérer a écrit : « Une assertion n'est pas plus vraie que l'assertion opposée : nous admettons jusqu'à l'identité des contraires [2]. » Et Vacherot : « Tandis que le principe de contradiction est la loi de l'entendement, le principe de l'identité absolue est la loi de la raison [3]. » — C'est revenir à l'erreur des antiques sophistes affirmant que « tout ce qui est perçu est vrai, même les contradictoires ».

52. Nature de l'identité relative ; ses espèces. — A. — De la notion d'identité *absolue* découle la notion d'identité relative, qui est : la ressemblance d'une chose avec une autre ou la conformité de deux objets avec une même forme. On l'appelle *relative*, parce qu'elle établit un rapport entre plusieurs choses distinctes.

B. — Il y a autant d'espèces d'identités relatives, ou *similitudes* au sens large, que de ressemblances possibles entre plusieurs objets. Or celles-ci sont au nombre de deux, et se rapportent à l'*essence* ou à l'*accident*.

1. *Esquisse de logique*, p. 3, 4, 12. — 2. *Hégel et l'hégélianisme*. — 3. *La Métaphysique et la science*.

Des choses de même essence jouissent d'une identité *générique*, si les individus sont de même genre, par ex. : animal et homme ; *spécifique*, si les individus sont de même espèce, par ex.: Platon et Cicéron. — Quant à l'identité accidentelle, elle se divise principalement en *qualitative* et *quantitative* : des objets doués d'une même qualité sont *semblables*, par ex., le papier blanc ressemble à la neige par sa blancheur ; si les objets se ressemblent par la quantité, on les dit *égaux*, par ex. : deux poids.

ARTICLE III.

La Distinction.

53. Nature de la distinction ; ses espèces. — A. — A l'identité s'oppose la distinction, qui consiste en ce qu'un être n'est pas l'autre, et se définit : *un défaut d'identité entre plusieurs objets.*

B. — Il y a trois genres de distinction : 1° Au point de vue de l'*objet*, on en compte quatre sortes : la *diversité totale*, la *différence spécifique*, la *variété* et l'*inégalité*. — Si deux ou plusieurs choses sont essentiellement distinctes et ne possèdent aucun caractère commun, il y a diversité totale : tels sont l'homme et la pierre. Si le genre est commun, tandis que l'espèce n'est point la même, on se trouve en présence d'une différence spécifique : ce qui a lieu lorsque l'on compare le lion et l'homme. Quand la distinction repose sur une qualité, il y a variété ; lorsqu'elle tient à la quantité, il y a inégalité.

2° Au point de vue de ses *degrés*, la distinction va jusqu'à *l'opposition*, lorsque les objets non seulement se distinguent, mais jouissent de propriétés contraires. Cette opposition est, — ou *contraire*, comme pour le chaud et le froid ; — ou *privative*, comme entre la vue et la cécité ; — ou *contradictoire*, comme l'être et le non-être.

3° Au point de vue de sa *portée*, la distinction peut être *réelle* ou *logique*. La distinction réelle existe entre des êtres dont l'un n'est pas l'autre, indépendamment de toute vue de l'esprit ; il y a, au contraire, distinction logique ou de raison, lorsque c'est l'esprit qui divise un objet, réellement un, en concepts multiples.

54. Espèces de distinctions réelles ; ses caractères. — A. — Il y a deux sortes de distinctions réelles : la première est la distinction *réelle majeure*. Si elle se présente entre objets actuellement séparés, comme sont Aristote et Platon, cette

distinction est majeure adéquate. Si elle a lieu entre des objets séparables sans être cependant séparés en acte, elle est inadéquate comme, par ex., entre le corps et l'âme. — La seconde est généralement appelée *réelle mineure* ou *modale*. Elle s'observe non pas entre deux objets, mais entre les éléments inséparables d'une même chose, par ex. : entre la vitesse et la direction du mouvement.

B. — Les *signes* principaux d'une distinction réelle sont :

1. La séparation actuelle ; par ex., celle de deux corps.

2. La séparabilité mutuelle ; par ex., entre le corps et l'âme.

3. La séparabilité non mutuelle ; le mobile peut être privé de son mouvement ; tandis qu'il est impossible que le mouvement soit hors de son mobile.

4. La variation indépendante d'éléments inséparables. Ainsi dans le mouvement, la direction et la vitesse sont séparément modifiables, quoique inséparablement unis.

5. Le rapport de production d'un terme par l'autre terme ; par exemple : la puissance qui vient de l'âme, la pensée qui émane de l'intelligence, en sont distinctes.

6. L'incompatibilité des caractères qui s'opposent entre eux ; par ex. : la quantité et la qualité.

55. La distinction logique ; ses espèces et son fondement.

A. — Il y a aussi deux espèces de distinctions de raison : la distinction de *raison raisonnée* et celle de *raison raisonnante*, ainsi nommées par les scolastiques, d'après le caractère plus ou moins passif ou actif du rôle de la raison dans ces distinctions. La première, ou distinction *virtuelle*, est la plus célèbre des distinctions thomistes. Elle est effectuée par l'esprit, mais repose sur un fondement objectif. C'est ainsi que la justice et la bonté divines diffèrent entre elles, parce qu'elles produisent des effets divers. La seconde, ou distinction *purement logique*, existant seulement dans l'intelligence, est dépourvue de toute base réelle et véritable. Telle est la distinction que nous établissons entre Pierre et Céphas, entre le nombre 2 et 1+1. De telles distinctions, on le voit, sont d'ordre tout intellectuel ou purement subjectif.

B. — La distinction virtuelle s'appuie sur un double *fondement* : — 1. Sur la perfection de la chose, qui, en elle-même, équivaut virtuellement à plusieurs réalités, et peut, par sa

propre vertu, engendrer des effets divers. Ainsi, la perfection de Dieu contient toutes les perfections des créatures ; de même, l'âme humaine vaut à la fois une âme végétative, une âme sensitive et une âme intelligente. — 2. Sur l'imperfection de notre intellect, qui, en raison de sa faiblesse, ne peut saisir que l'un après l'autre les divers aspects d'un objet. Dans l'homme, la raison, la sensibilité, la substance et la vie ne font qu'un : ces réalités sont pourtant analysées d'une manière successive par l'esprit, qui se les représente à l'aide de concepts formellement différents.

56. Remarque sur la distinction formelle ou scotiste. — Outre les quatre distinctions énumérées plus haut, Scot et ses disciples ont imaginé une autre distinction, qui ne serait ni réelle, ni purement logique, mais intermédiaire ; cette distinction a reçu le nom de *formelle, scotiste* ou *réelle minime*. Elle existerait, d'après ses partisans, entre diverses perfections d'un même être, lorsque celles-ci, sans être réellement distinctes et sans pouvoir se séparer, sont de telle nature qu'elles exigent des définitions différentes, indépendamment du travail de l'esprit : telles seraient la rationabilité et l'animalité dans l'homme.

Mais c'est là une vaine subtilité, car toute distinction est réelle ou ne l'est pas. Il n'y a pas de milieu. Aussi, la distinction scotiste se ramène-t-elle facilement à la distinction virtuelle.

CHAPITRE SECOND

LA VÉRITÉ TRANSCENDENTALE DE L'ÊTRE.

A la vérité, s'oppose la fausseté : nous traiterons donc en deux articles : I. de la *Vérité* ; II. de la *Fausseté*.

ARTICLE I.

La Vérité.

Il sera question : 1° de la *Nature* ; 2° de l'*Existence* ; 3° du *Fondement* de la vérité métaphysique.

§ I. — *Nature de la vérité métaphysique.*

57. Sens divers du mot « vérité ». — La vérité en général est une relation de l'objet avec l'intelligence. Elle se prend en plusieurs sens.

1. Au sens le plus large, elle peut désigner l'objet lui-même que l'on rapporte à l'intelligence ; dans cette acception, elle prend le nom de vérité *fondamentale* ou essentielle à l'être. Elle est *ce qui est.*

2. Au sens strict, la vérité, c'est la relation entre l'objet et l'intelligence, et elle se définit : la *conformité* ou l'*adéquation de l'objet avec l'intellect* ; c'est la *vérité* proprement dite ou *formelle, métaphysique* et *transcendentale.*

3. On applique aussi souvent le mot de vérité à la connaissance ; de là, son nom de vérité *logique*, vérité de la *connaissance* ; c'est la conformité de la connaissance avec l'objet connu.

4. Enfin on prend parfois le mot vérité comme synonyme de *véracité de langage* ; il marque alors l'accord de la parole avec la pensée ; c'est la *vérité morale.*

En Ontologie, la vérité est prise dans sa deuxième signification, c'est-à-dire formellement et en tant qu'elle indique la relation de l'objet avec l'intellect.

Le premier sens doit être laissé ici de côté ; c'est, en effet, le sens « causal » et, à ce point de vue, la vérité ne peut se distinguer de l'être, même par une simple distinction de raison. — Il ne faut pas non plus s'arrêter au troisième sens, car la vérité, envisagée de cette façon, appartient au domaine de la Logique (n. 176). — *A fortiori,* doit-on passer sous silence le quatrième sens, dont le caractère est tout moral. La vérité sera donc ici étudiée formellement, c.-à-d., en tant qu'adéquation de l'objet avec l'intellect.

58. Nature précise de la vérité métaphysique.

THÈSE

L'être est vrai, en tant qu'il est en relation avec l'intelligence.

Sens. — La vérité, c'est l'objet en tant que connaissable. On donne donc à une chose la qualification de vraie par rapport à l'intelligence.

Arg. I. — *Tout le monde* fait usage des locutions suivantes : voilà de l'or vrai, du vrai pain ; c'est un vrai savant. Mais de l'aveu de tous, ces expressions indiquent simplement que l'or, le pain, le savant répondent parfaitement à l'idée que l'esprit en conçoit : c'est donc au point de vue de leurs rapports avec l'intelligence que les objets peuvent être qualifiés de vrais.

Arg. II. — La même proposition se démontre par le raisonnement et par *voie d'élimination.*

1° La vérité n'est pas une *qualité nouvelle* surajoutée à l'être. Cette qualité étant elle-même un être, il faudrait en effet se demander si elle est vraie ou non. Et de la sorte, on reculerait jusqu'à l'infini.

2° Le vrai n'est pas non plus *l'entité des choses*, considérée en *elle-même* et dans son concept absolu. L'être se conçoit comme une pure réalité, et simplement comme ce qui est. La vérité, au contraire, c'est « ce qui est intelligible » ou « connaissable ». Si donc on ne veut pas faire de la vérité un mot vide de sens, il faut admettre qu'elle n'est pas l'être lui-même, mais une de ses relations.

3° En outre, le vrai ne consiste pas dans la relation de l'être *avec la volonté* ; l'être, considéré dans ses rapports avec l'appétit, lui paraît désirable et se nomme *bon.*

La seule conclusion possible, c'est qu'il faut considérer le vrai comme la relation de l'être avec l'intellect.

Arg. III. — Le vrai n'est pas seulement ce qui est, c'est « ce qui est intelligible » ; mais être intelligible, c'est être susceptible d'être compris, ce qui indique une relation d'ordre intellectuel. La formalité du vrai ajoute donc à la notion d'être, celle d'un rapport avec l'intelligence, et de même que le bien est l'objet de la volonté, ainsi le vrai est l'objet de l'intelligence.

§ II. — *Existence de la vérité métaphysique.*

59. Vérité de tout être. — D'après les ontologistes, les objets créés n'ont pas de vérité proprement dite. C'est en Dieu seul que réside leur intelligibilité et qu'ils peuvent être connus. Nous avançons contre eux la proposition suivante :

THÈSE

Tout être est vrai.

Arg. gén. — Un être est vrai en tant qu'il est connaissable (n. 58). Or tout être est connaissable. Tout être est donc vrai.

La *mineure* est incontestable, car la cognoscibilité d'un être est subordonnée à deux conditions nécessaires et suffisantes : 1° il est nécessaire que l'être possède une certaine réalité, c'est-à-dire qu'il ne soit pas le néant, car le néant ne renferme en lui-même aucun élément qui le rende suscepti-

ble d'être connu ; 2° il faut que cet être soit discernable de toute autre entité. Or — *a*) tout être possède des caractères positifs qui le constituent intrinsèquement; — *b*) il est un et distinct de tout autre. Tout être est donc connaissable.

Arg. part. — Un être est ou incréé, ou créé. Sans doute, à l'un comme à l'autre, l'intellect humain ne peut se conformer que dans une certaine mesure ; mais cette conformité est parfaite dans l'intelligence divine, qui, étant infinie, se trouve en équation parfaite avec son essence infinie, et par elle comprend parfaitement toutes les existences et tous les possibles. Tout être est donc vrai.

Telle est la pensée de S. Thomas : « La cognoscibilité de chaque être, dit-il, se mesure sur le degré de son être. » Bossuet dit dans le même sens : « La vérité, c'est ce qui est. » C'est aussi l'avis des scolastiques, comme en fait foi leur axiome : « Ens et verum convertuntur. »

Corol. — Il suit de là que tout être est connaissable, au moins pour une intelligence qui lui sera proportionnée ; et il l'est non seulement dans le fait de son existence, mais encore dans ses caractères constitutifs : 1° dans les modes de son *essence* (sa nature) ; 2° dans les modes de son *existence* (son origine, sa fin). Ces éléments sont, en effet, l'être ou quelque chose de l'être, et partant connaissables. C'est dire que tout être est intelligible par ses caractères constitutifs, ou explicable. (*Voir* Principe de raison suffisante, n. 156, 165.)

§ III. — *Fondement de la vérité métaphysique.*

60. Nature de ce fondement. — L'école de Locke et les positivistes placent l'essence de la vérité dans la relation des objets avec l'intelligence humaine [1]. Mais l'intellect humain est contingent, changeant, relatif et fini ; aussi n'y a-t-il point pour eux de vérité absolue, immuable, éternelle, nécessaire ; toute vérité est variable, arbitraire et relative. — On soutiendra contre eux les thèses suivantes :

Thèse I

La vérité dépend essentiellement de l'intellect divin ; elle ne peut dépendre essentiellement de l'intellect humain.

Sens. — Rien ne peut être appelé vrai, si ce n'est en vertu de sa conformité avec les idées divines : la vérité se trouve donc dans un état de primitive et essentielle dépendance vis-

1. Littré, *Conservation*, p. 61, *Ibid.*, p. 37.

à-vis de l'intelligence de Dieu ; ce n'est qu'en second lieu et indirectement qu'elle dépend de l'intellect créé.

Ire *Partie.* — La vérité est un mode essentiel des choses. Elle relève donc essentiellement de cette intelligence, dont dépend l'être même de toutes choses. Or tout dépend essentiellement de l'intelligence divine ; car l'intelligence divine, et elle seule, apparaît, d'une part, comme la raison formelle de toute réalité, soit actuelle, soit possible ; elle seule, d'autre part, grâce à son infinité, comprend et mesure tous ces êtres, par une parfaite équation. La vérité dépend donc essentiellement de l'intellect divin.

IIe *Partie.* — La vérité ne dépend pas essentiellement d'une intelligence dont elle peut indifféremment demeurer connue ou inconnue ; or l'intellect créé peut également connaître ou ignorer ce qui est ; un tel intellect est, en effet, contingent ; il peut être ou n'être pas, sans que pour cela toute réalité, toute vérité, soit actuelle, soit possible, cesse d'être. La vérité ne se rapporte donc qu'accidentellement à l'esprit humain.

Corol. — L'intellect divin est la mesure de la vérité ; l'intellect créé, au contraire, a pour mesure prochaine la vérité, pour mesure dernière l'intellect divin. — « L'intelligence divine, dit Dupont, est la mesure de la vérité qui mesure à son tour l'intellect humain [1]. »

On contredit par là les Kantistes et quelques libres-penseurs, qui revendiquent l'autonomie pour la raison humaine.

THÈSE II

61. *La vérité, même participée par l'intellect humain, est en un certain sens, éternelle, nécessaire et immuable.*

Explication. — On a intercalé dans l'énoncé de la thèse ces mots : *en un certain sens,* parce que seule, la vérité divine est chose *positivement* éternelle, nécessaire et immuable ; la nécessité, l'éternité et l'immutabilité de la vérité humaine ne sont qu'*idéales,* car elle ne les possède que dans la mesure où elle est la représentation de la vérité divine.

Arg. I. — Dans la vérité participée, il convient de considérer trois éléments : les essences connues, les intelligences qui les connaissent, et l'équation entre essences et intelligences. Or : 1° les essences sont, en un certain sens, indivisibles, éternelles, nécessaires et immuables (n. 23) ; 2° les intelligences

1. *Ontologie,* p. 95.

créées possèdent aussi une essence pareillement immuable ; 3° enfin l'opération intellectuelle, dans ce qu'elle a d'essentiel, est soumise à des lois nécessaires. Donc la vérité participée est, en un certain sens, éternelle, nécessaire et immuable.

Arg. II. — Si la vérité était contingente et variable, il n'y aurait plus rien de certain ; il ne pourrait donc subsister ni science, ni moralité, ni société ; tout le progrès deviendrait impossible. La science, en effet, ne peut se passer de principes nécessaires, non plus que la moralité de lois immuables, indispensables au maintien de la société.

Cette thèse vise le panthéisme, le rationalisme, le relativisme et la doctrine du progrès indéfini (Hégel, Schérer, Renan), suivant laquelle « Le vrai n'est plus vrai en soi... Le vrai, le beau, le juste se font perpétuellement, parce qu'ils ne sont autre chose que l'esprit humain qui, en se déployant, se trouve et se reconnaît » (Schérer).

ARTICLE II.

La Fausseté.

La fausseté donne lieu aux mêmes problèmes que la vérité. Nous en rechercherons la nature, l'existence et la cause.

62. Nature de la fausseté métaphysique. — De même que la vérité consiste dans l'équation de l'objet avec l'intelligence, ainsi la *fausseté* n'est autre que leur *non-équation.* — La fausseté *métaphysique* est donc : *L'inadéquation* ou *l'absence de conformité de l'objet avec l'intellect divin.* C'est là le caractère d'un objet irréel et impossible, comme un cercle carré.

La *fausseté métaphysique* se distingue de la fausseté *logique et morale.* — 1. La fausseté *logique* est un défaut de conformité entre l'esprit et l'objet ; cette fausseté *de la connaissance* se nomme *erreur.* — 2. La fausseté *morale* est un désaccord entre la parole de l'homme et sa pensée : cette fausseté du *langage* n'est autre que le *mensonge.*

63. La fausseté métaphysique est-elle possible ?

THÈSE

En soi et par soi, comme aussi aux yeux de Dieu, toutes les choses sont vraies ; mais elles peuvent, par accident, paraître fausses pour un intellect créé.

I. — En soi et par soi, toutes les choses sont vraies ; en effet, comme

on l'a vu, tout être est vrai et jouit du caractère d'intelligibilité. Il n'y a donc pas de fausseté fondamentale.

II. — Rien n'est faux pour l'intellect divin. Tout ce qui existe est ou l'œuvre de Dieu ou celle des créatures. Dans le premier cas, Dieu connaît toutes choses telles qu'elles sont, puisque toutes sont modelées sur les idées divines ; autrement Dieu ne serait plus l'infinie sagesse. Dans le second, il ne peut ignorer les effets des causes secondes sans cesser d'être cause première. Il n'y a donc pas de fausseté métaphysique.

III. — Mais *accidentellement*, un objet peut avoir une fausse apparence pour un *intellect créé* ; celui-ci cherche la vérité dans les objets par l'intermédiaire des sens et des autres moyens de connaissance, et il peut arriver qu'il juge sur de simples apparences, c.-à-d., que trompé par les apparences, il *préjuge* de l'essence d'une chose qui, en réalité, est différente.

Ce terme de « *préjuger* » indique bien que l'erreur ne peut se trouver dans la simple appréhension (Log., n. 25 *bis*, 177). Seul le jugement intellectuel en peut être entaché, lorsqu'il attribue à un objet une qualité qui ne lui convient pas.

64. Cause ou origine de la fausseté métaphysique.

THÈSE

Ordinairement, la fausseté vient en partie de l'objet, en partie des sens, en partie de la volonté.

I. — La fausseté peut provenir des objets ; bien que vraies en elles-mêmes, les choses peuvent cependant engendrer l'erreur par leur apparence trompeuse, lorsqu'elles ne manifestent au premier coup d'œil qu'une partie de leur nature, ce qui porterait à les confondre avec d'autres ; ainsi le cuivre paraît être de l'or, parce qu'il en a la couleur.

II. — La fausseté tire en partie son origine des sens ; « la connaissance nous est acquise par les sens, dont l'objet propre sont les qualités sensibles » ; mais l'erreur peut s'introduire dans la perception extérieure, soit à cause du mauvais état des organes, soit en raison d'un accident affectant le milieu ou les objets eux-mêmes. La fausseté peut donc tenir partiellement aux sens. C'est ce qui a lieu lorsqu'un bâton plongé dans l'eau apparaît brisé.

III. — Enfin la fausseté peut aussi procéder de la volonté. — Rien ne saurait être entaché de fausseté, si l'intelligence ne se méprenait sur la véritable nature des choses ; or toute erreur peut dépendre dans une certaine mesure du mouvement de la volonté (Log., n. 188).

CHAPITRE TROISIÈME

LA BONTÉ TRANSCENDENTALE DE L'ÊTRE.

Le défaut de bonté, c'est le mal : de là nos deux articles : I. *de la Bonté* ; II. *du Mal.*

ARTICLE I.

La Bonté.

65. Nature de la bonté : ses espèces. — A. — La bonté d'un être est *cette convenance ou aptitude qui peut le faire désirer et rechercher par la volonté.*

Cette définition indique le *fondement* objectif et essentiel de la bonté, sa nature *formelle* ou spécifique et ses *effets.* — 1° Considérée dans les objets, la bonté est cette harmonie ou cette convenance fondamentale, par laquelle une chose se trouve adaptée à sa fin ou à la fin d'une autre, en sorte qu'elle est bonne à quelque chose, soit pour elle-même, soit pour cette autre. — 2° Une telle aptitude excite le désir, le meut et l'attire ; elle se distingue donc spécifiquement et formellement de la vérité, qui a rapport à la faculté cognitive. — 3° La bonté, en tant qu'elle attire la volonté, engendre l'amour, tandis que, au contraire, le vrai engendre la connaissance.

B. — Il y a de nombreuses sortes de bontés :

1° Au point de vue de son *objet*, la bonté, en tant qu'attribut transcendental de tous les êtres, se nomme *métaphysique* ; si on la considère comme propriété particulière de tel objet déterminé, elle reçoit la qualification de *physique* et de naturelle ; lorsqu'enfin la bonté excite un attrait conforme à la règle des mœurs, son caractère devient *moral.*

2° Au point de vue de sa *vérité*, il est important de distinguer la bonté *véritable* de la bonté *apparente.* La bonté véritable appartient à tout ce qui est bon non seulement aux yeux de l'opinion, mais dans la réalité, p. ex. : l'amour de Dieu ; la bonté apparente, au contraire, trompe fréquemment les hommes, en leur faisant paraître bon ce qui ne l'est pas en réalité, par ex. : la volupté.

3° Au point de vue de la *fin*, la bonté se divise plus utilement et plus couramment encore en *honnête, utile* et *délectable.* Une chose bonne en elle-même et désirée pour elle-même se nomme d'ordinaire l'honnête : telle est la vertu. L'objet recherché, non pour lui-même, mais

comme moyen adapté à l'obtention d'une fin, c'est l'utile ; ainsi une médecine est bonne pour la santé. Enfin, la bonté à laquelle on aspire, en vue du repos ou de la jouissance qui y sont attachés, c'est le délectable, dont la félicité des saints fournit un exemple.

66. Caractère transcendental de la bonté.

THÈSE

Tout être est bon, mais la bonté appartient en propre à l'être existant.

I. — *Tout être est bon.* — 1° La première preuve se tire de l'*intelligibilité de l'être.* Tout être est vrai ou intelligible. Or un être qui n'aurait aucune aptitude active ou passive et ne serait bon à rien, serait un être sans manière d'être et partant inintelligible. Donc tout être est bon.

2° La seconde preuve est fournie par l'*appétibilité de l'être.* Tout ce qui est capable d'exciter un désir est bon. Or tout être, représentant un certain degré de perfection, est susceptible d'être désiré par la volonté humaine, soit comme fin, soit comme moyen. Du reste, les êtres créés ne seraient-ils voulus que par Dieu, la bonté ne leur ferait pas encore défaut. Tout être est donc bon.

II. — *La bonté appartient en propre à l'être existant.* La connaissance et l'amour diffèrent en ce que la connaissance peut n'avoir pour objet que l'idéal, tandis que l'amour ne peut désirer qu'une réalité dont il pourra jouir : par ex., on ne désire pas un dîner idéal, on a besoin d'une nourriture réelle ; la bonté proprement dite, objet de la volonté, est donc un mode de l'être en tant qu'il est réel ou au moins réalisable.

ARTICLE II.

Le Mal.

67. Nature du mal : ses espèces. — A. — La bonté est une perfection ; le mal, au contraire, peut se définir : l'*absence d'une perfection chez un sujet qui devrait l'avoir.*

1° C'est l'*absence d'une perfection.* Le mal n'est pas quelque chose de positif. C'est la négation d'une entité réelle et objective : en lui-même, il se confond avec le non-être.

2° C'est l'absence d'une perfection *chez un sujet qui devrait l'avoir.* Le mal n'est donc pas un néant purement négatif, car

cette sorte de néant n'est rien de bon ni de mauvais. C'est un néant privatif, c'est-à-dire la privation proprement dite d'une qualité naturelle à un sujet. Par ex., la cécité ou privation de la vision est un mal pour l'homme et non pour la pierre, quoi qu'en disent Leibnitz et nombre de modernes, suivant lesquels l'absence dans un être d'une perfection supérieure à sa nature constitue un mal *métaphysique*.

B. — Il y a autant d'espèces de maux que de sortes de privations.

a) Le mal peut être *absolu* ou *relatif*; le mal absolu est la privation d'une perfection requise ; ainsi, la maladie est un mal chez les animaux. Le mal relatif est en lui-même un bien ; mais il est un mal lorsqu'on le considère au point de vue du sujet qu'il affecte ; par ex. la sentence du juge, quoique bonne en elle-même, est mauvaise relativement au coupable.

b) En outre, le mal est appelé *honteux*, *nuisible* et *douloureux*, suivant qu'il s'oppose à l'honnêteté, à l'utilité ou au plaisir. Ainsi, le vice est honteux, le poison est nuisible, la torture est douloureuse.

c) De plus, le mal est *physique* ou *moral*; et c'est là un point d'une importance capitale. On entend par mal physique la privation d'un bien, matériel ou sensible, comme cela a lieu dans la douleur, ou celle d'un bien intellectuel, ce qui est le cas de l'ignorance. Quant au mal moral ou péché, il n'est autre chose que la privation d'un bien moral ; il consiste donc dans un désaccord entre une action et la règle des mœurs ; par ex. : le vol, le parjure, le mensonge.

68. Le sujet du mal. — Les Manichéens, les Néo-platoniciens, les Gnostiques et d'autres encore, tant parmi les anciens que parmi les modernes, soutiennent l'existence d'un principe essentiellement mauvais et générateur de tous les autres maux. A leur avis, le mal n'est donc pas une simple privation ; c'est une entité réelle ; aussi enseignent-ils l'existence de substances intrinsèquement mauvaises. Mais on ne saurait admettre cette opinion.

Thèse

Le mal ne peut exister ailleurs que dans un sujet bon, mais susceptible de défaillances.

I. — *Le mal ne subsiste pas en soi.* — Le mal est la privation d'une perfection ; en lui-même, il n'est donc rien ; mais son existence est liée à celle d'un être réel.

« Le mal n'est pas un être, dit S. Thomas ; seul, le sujet qui subit le mal, ou la privation d'un bien particulier, est un être réel ; ainsi, la cécité n'est qu'un non-être ; mais l'être qui en est frappé, jouit d'une

existence véritable. » — *De fait*, une substance entièrement mauvaise serait une pure négation de l'être, une absence totale de perfection. Un principe essentiellement mauvais serait donc un pur néant.

II. — *Le mal existe en un sujet bon.* — Le mal a pour siège un être réel ; or tout être est bon (n. 66) ; donc le mal réside en quelque chose de bon. — Qu'on ne dise pas : le mal est le contraire du bien ; il ne peut donc se rencontrer avec lui. Bien et mal n'affectent pas, en effet, un même objet sous un même rapport ; mais ils s'y rencontrent à des points de vue différents.

III. — Le mal ne peut atteindre *qu'un sujet susceptible de défaillances* ; il ne s'attaque donc qu'à la créature, qui par essence est imparfaite et sujette à l'imperfection. La cause première, au contraire, ne pouvant s'éloigner du bien, est incapable de tout mal.

69. Cause ou origine du mal. — Ce point va fournir une confirmation de ce qui précède.

THÈSE

La cause du mal n'est pas le mal, c'est le bien ; toutefois l'être bon ne tend pas au mal directement, mais indirectement, ou encore il le produit par impuissance.

A. — *Ce n'est pas le mal.* — Le mal, nous l'avons dit, est une pure privation, un néant. Or le néant ne saurait être une cause. Donc le mal ne peut être cause de rien, même du mal.

B. — *Le mal a pour cause le bien.* — Toute cause efficiente, étant une réalité positive, est nécessairement un bien. « La causalité, dit S. Thomas, ne peut appartenir qu'à la bonté ; la causalité, en effet, n'appartient qu'à l'être ; et tout être, en tant que tel, est bon. »

C. — L'être bon n'est pas cause du mal *directement*, mais *indirectement*. L'agent qui accomplit le mal, ne peut avoir le mal pour fin, car le mal répugne à tout appétit ; ce que veut cet agent, c'est donc un bien au moins apparent ; ainsi le lion en tuant un cerf, a pour but de se nourrir. De là l'axiome : « tout agent agit pour un bien », ou sous une autre forme : « le mal, en tant que mal, n'est point directement dans l'intention ; il n'est voulu que d'une manière indirecte. »

D. — Très souvent, le mal n'est voulu, ni directement, ni indirectement ; mais il est *causé par une impuissance* du bien.

C'est, par exemple, un manque de capacité dans l'agent, d'aptitude dans l'organe ou l'instrument, un défaut dans la matière employée qui engendre le mal. Ainsi l'ignorance peut tenir à une imperfection de la puissance intellectuelle, la claudication à une faiblesse de la jambe, la monstruosité à l'évolution incomplète du fœtus, etc.

SECTION IIe

PROPRIÉTÉS TRÈS GÉNÉRALES DE L'ÈTRE.

Les propriétés très générales de l'être ont leur fondement dans les propriétés transcendentales, dont elles ne sont que des évolutions ou des degrés ; aussi peuvent-elles faire défaut à certains êtres ; pourtant, comme elles accompagnent très souvent les propriétés transcendentales, on a raison de les dire très générales. Ces propriétés de l'être sont au nombre de trois : l'*ordre* qui suppose l'*unité*, la *beauté* qui tient à la *vérité*, la *perfection* qui se rattache à la *bonté*. Il en sera question dans les trois chapitres qui suivent.

CHAPITRE PREMIER

L'ORDRE.

70. Nature de l'ordre : ses espèces. — A. — L'*ordre* est *une disposition assignant à un certain nombre d'éléments semblables ou disparates des places convenables en vue d'une commune fin à réaliser.*

1. C'est une disposition d'éléments *semblables ou disparates*, car l'ordre suppose la pluralité et la distinction. « Point d'ordre sans distinction », dit S. Thomas ; les éléments divers sont la *matière* de l'ordre.

2. Cette disposition *assigne à chaque élément sa place spéciale* suivant la nature, la dignité ou l'origine de cet élément. Et c'est en cela que consiste la *forme* de l'ordre.

3. La *raison suffisante* ou la règle de cette disposition, c'est la *fin* même en vue de laquelle elle a été conçue.

4. Cette fin est un but *commun*, auquel tend, comme à son *dernier terme*, l'arrangement des parties entre elles. Ainsi « l'ordonnance des diverses parties d'une armée n'est faite que pour grouper la troupe entière sous la main de son chef. »

Il suffit de considérer un objet bien ordonné pour y trouver la vérification des quatre remarques qui précèdent : une bibliothèque bien organisée en est un exemple sensible.

B. — L'ordre donne lieu à deux sortes de divisions :

1° Au point de vue de la *matière*, abstraction faite de l'ordre surnaturel dont l'étude appartient à la Théologie, on distingue : l'ordre *naturel* ou *physique*, l'ordre *logique*, l'ordre *moral*, et l'ordre *artificiel*. L'ordre naturel est le produit de la nature ; l'ordre logique règle les opérations intellectuelles ; l'ordre moral, les actes de la volonté ; l'ordre artificiel, les œuvres d'art.

2° Au point de vue de la *disposition*, il y a autant d'ordres que de modes, suivant lesquels un être peut jouir de la priorité par rapport à un autre. S'il s'agit d'une priorité de temps, on a l'ordre *chronologique* ; de même, en variant le point de vue, on obtient l'ordre *local*, l'ordre *final*, l'ordre *causal*, etc.

71. Cause de l'ordre : qui peut le connaître ?

THÈSE

En lui-même, l'ordre procède de l'intellect, et ne peut être connu que de lui seul.

I. — *L'ordre ne procède que de l'intellect.* — Pour disposer avec ordre plusieurs objets, il faut faire une triple comparaison : comparer entre eux les divers éléments à ordonner ; comparer ces mêmes éléments avec la règle qui doit présider à leur classement ; enfin comparer cette règle elle-même, qui n'est qu'un moyen, avec le but final que l'on se propose. Mais de tels rapports ne peuvent être établis que par l'esprit. Lui seul, en effet, est capable d'apprécier les relations des choses entre elles et avec leur fin idéale. Ainsi, par ex., dans l'ordre politique, les lois et les décrets doivent tendre à la réalisation du bien social, que l'intellect du législateur peut seul déterminer.

II. — *L'ordre n'est connu que par l'intellect.* — Les sens des animaux, et même ceux de l'homme, ne sont susceptibles d'aucune idée universelle. De là leur impuissance à percevoir les notions indiquées ci-dessus. La connaissance des rapports mutuels de plusieurs objets est donc le propre de l'intellect.

Il ne s'agit toutefois que de la notion formelle de l'ordre, considéré *comme tel*. Les animaux, en effet, peuvent acquérir, par la sensation, une connaissance toute concrète de l'ordre matériel, et même produire des effets où l'ordre ne fait point défaut. Ce dont ils sont incapables, c'est de comprendre ce que c'est que l'ordre et de le réaliser avec préméditation. — Ajoutons que l'ordre universel ne saurait jamais s'expliquer *par le hasard, ni par des causes inintelligentes*, comme on le développera plus au long en traitant de la finalité (n. 178).

CHAPITRE SECOND

LE BEAU.

Une double question se pose : celle de la nature du beau et celle de son expression par les œuvres d'art. On examinera ces deux problèmes en autant d'articles. Le premier aura pour objet la *Théorie du beau* ; le second sera consacré à l'étude de l'*Art*.

ARTICLE I.

Théorie du beau [1].

La théorie du beau embrasse quatre questions : l'*existence* du beau ; sa *définition* ; ses *espèces* ; les *facultés* qui le perçoivent.

§ I. — *Objectivité du beau.*

« On appelle *beaux les objets qui plaisent à la vue* » : mais ce plaisir esthétique *est-il* fondé objectivement ? Et, dans l'affirmative, *quelle est* sa vraie cause objective ?

72. Caractère objectif du beau. — Suivant Descartes, les différents degrés de beauté ne sont pas déterminés dans les objets. Ils dépendent exclusivement des dispositions du sujet et surtout de celles de son imagination [2]. C'est aussi l'opinion de Kant : « Il n'y a pas de science du beau... La beauté n'est rien en soi, et indépendamment de la relation du sentiment du sujet [3]. » A cette doctrine, nous opposons la thèse suivante :

1. Joan. Pianciani, *Saggi filosofi* ; Aloys. Taparelli, *La razioni del Bello* secondo i Principii di S. Thommaso ; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, c. 1 ; P. André, *Essai sur le beau* ; Jouffroy, *Cours d'esthétique* ; Burke, *Essai sur le beau et le sublime* ; Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*. — 2. Littré, 72. — 3. *Critique du jugement*, t. I, p. 248 et p. 32.

THÈSE

Le beau existe dans l'objectivité des choses.

Preuves. — 1° On le prouve par *le sens commun*. C'est, en effet, une croyance universelle parmi les hommes, que certains objets sont beaux, d'autres laids, et que la beauté des uns est supérieure à celle des autres. « Si je demande, dit S. Augustin, les choses sont-elles belles parce qu'elles plaisent, ou bien plaisent-elles parce qu'elles sont belles ? Vous répondrez sur le champ et sans hésiter : c'est parce qu'elles sont belles, que les choses nous plaisent. »

2° *L'origine de la notion du beau* confirme cette proposition. Cette notion résulte, en effet, d'une abstraction de l'esprit, qui se fait ainsi : certains objets peuvent paraître beaux, comme un homme, une statue, une fleur, un temple ; par la contemplation de ces objets, nous acquérons une idée de choses belles, qui de particulière qu'elle est d'abord, devient ensuite générale. Or les notions générales, obtenues par abstraction, ne sont pas des formes purement subjectives de l'esprit : elles ont une valeur objective (Log., n. 212).

73. Quels sont les éléments objectifs du beau ? — Les philosophes sont en désaccord sur ce point. Les uns font consister le beau dans la grandeur, d'autres dans l'imitation de la nature, d'autres encore dans l'ordre et la proportion, plusieurs dans l'unité et la variété, beaucoup enfin dans la splendeur du vrai, du bien ou de l'ordre.

THÈSE

Pour être beau, il faut et il suffit qu'un être réalise trois conditions : 1° *l'intégrité ;* 2° *une juste proportion ;* 3° *l'éclat et la splendeur de la forme.*

Preuve. — Tout élément dont la présence ou la suppression correspondent, l'une avec l'émotion esthétique, l'autre avec la cessation de cette émotion, est une condition nécessaire et suffisante de la beauté. Or la triple qualité indiquée par la thèse se remarque dans tous les objets capables de charmer le sens esthétique ; et par contre, rien ne lui plaît ni ne peut lui plaire sans ces qualités. Les trois conditions énumérées sont donc nécessaires et suffisantes.

La majeure est certaine : la beauté, en effet, ne se reconnaît que par ses effets. On conclut à son existence, *en vertu d'une*

induction légitimement fondée sur l'émotion esthétique qu'elle produit en nous.

Quant à la mineure, elle se prouve par l'expérience et par le raisonnement.

I. — *Par l'expérience.* — Un objet ne saurait plaire et mériter la qualification de beau, sans avoir conservé une complète intégrité : « être diminué, c'est être laid ». Voilà ce que l'on dit d'un visage humain privé de son nez ou de ses yeux. — Il en est de même lorsque de justes proportions font défaut, par ex., lorsque la vertu ne se tient pas dans la modération réclamée par la raison.— Enfin la beauté est incompatible avec l'absence d'une certaine splendeur de forme ; aussi ne la reconnaît-on point dans une peinture où manque l'expression des lignes ou du coloris. On est unanime à traiter de disgracieuses et de laides toutes les choses qui, partiellement ou en totalité, laissent à désirer, sous ce triple point de vue.

II. — *Par le raisonnement.* — Si l'on étudie la nature de la jouissance esthétique, on reconnaît qu'elle est un repos plein de charmes du sujet connaissant dans l'objet connu. Mais ce repos est impossible si l'intégrité, la proportion et la splendeur font défaut à l'objet.

1° Il est impossible *sans l'intégrité.* — Le défaut d'intégrité est un mal pour l'objet : or un mal, saisi comme tel par une faculté, est incapable de la charmer : un objet altéré ne peut donc par lui-même produire la délectation esthétique.

2° Il est impossible *sans la proportion.* — Le défaut de proportion, étant un mal pour l'objet, ne peut procurer le plaisir du sujet connaissant.

3° Il est impossible *sans une certaine splendeur de la forme.* — De même que, faute d'évidence, la vérité n'est pas reconnaissable, de même, si tout éclat manque à la forme, celle-ci n'est comprise que difficilement ou incomplètement : partant aucune jouissance esthétique n'est possible sans la splendeur de l'objet. Que si ces trois éléments sont indispensables pour nous charmer, ils sont donc les conditions nécessaires de la beauté.

§ II. — *Définition du beau.*

74. Vraie définition du beau. — A notre avis, le beau peut, d'après ce qui précède, se définir comme il suit : le

beau est la perfection éminente d'un objet, en tant qu'il plaît ou qu'il est capable de plaire à celui qui le contemple.

A. — *Explication.* — 1° C'est une perfection *éminente.* Si elle était vulgaire et banale, elle ne saurait devenir la source d'une émotion esthétique.

2° Cette perfection est envisagée en tant qu'elle plaît, c.-à.-d., dans son action sur celui qui la contemple : le beau suppose, en effet, et l'éclat dans l'objet, et sa perception par la faculté cognitive. Telle est la nature de la beauté formelle.

3° Cette perfection a pour objet de *charmer* ou de pouvoir charmer le sens esthétique ; le spectacle d'une perfection éminente n'engendre pas seulement la connaissance, comme le fait la vérité ; elle produit une jouissance spéciale.

Le beau se compose, on le voit, d'un double élément, l'un *objectif*, l'autre *subjectif*. Objectivement, la beauté est fondée sur des caractères essentiellement positifs, dont la splendeur est, en quelque sorte, le résumé ; subjectivement, elle réclame des aptitudes et des dispositions à percevoir cette splendeur et à goûter le plaisir esthétique.

B. — *Preuve.* — Cette définition est légitime, car elle convient :

1° *Au seul objet défini* : elle s'applique au beau, et nullement à l'être, ni au vrai, ni au bien. Elle ne s'applique pas à l'*être*, car elle ne désigne pas les choses en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles font plaisir à voir ; elle ne s'applique pas au *vrai*, qui n'a pas pour caractère essentiel de charmer et d'exciter l'admiration ; enfin elle ne saurait s'appliquer au *bien*, qui n'est pas, comme tel, objet de la connaissance, mais de la volonté.

2° *Elle convient à tout l'objet défini* : la première partie de la définition, à savoir : « la perfection éminente d'un objet » concerne aussi bien les choses spirituelles que matérielles, et partant s'applique aux différentes espèces de beautés. — Quant à la seconde partie de la définition, « en tant qu'il plaît à celui qui le contemple ou qu'il est capable de lui plaire » elle convient à toutes les espèces de facultés cognitives : tout acte de connaissance est, en effet, une sorte de vision de la forme des choses et peut être accompagné de plaisir esthétique.

75. Fausses définitions du beau. — On a donné de la beauté un grand nombre de définitions qui laissent toutes à désirer :

a) Les unes sont *dangereuses.* — C'est tomber dans le sensualisme,

que d'appeler beau ce qui est utile : « Le beau est la saillie de l'utile, dit Stendhal. De même, les matérialistes et les positivistes qualifient de beau tout ce qui affecte les sens d'une manière agréable [1].

b) Les autres sont *trop subjectives*. — Beaucoup d'auteurs font du beau ce qui s'harmonise avec cette faculté ou plutôt avec cet instinct qu'ils désignent sous le nom de sentiment ; ce sont les sentimentalistes (Hutcheson, Burke).

c) D'autres sont *trop objectives*. — Certains philosophes célèbres, tels que le P. André, Jouffroy, Cousin réduisent le beau à l'ordre et à l'arrangement des parties ; — ou bien, avec Kant, ils le font consister dans une finalité interne sans finalité externe, c'est-à-dire dans l'ordre interne : « Le beau est une finalité sans fin » ; — ou enfin, à la suite de S. Augustin, ils identifient le beau avec l'unité dans la variété. Ce n'est pas faux, mais insuffisant : on oublie qu'il n'y a pas de beauté sans un certain degré de splendeur, capable de séduire les facultés esthétiques, car la beauté, c'est l'être, *en tant qu'il plaît à celui qui le contemple*.

d) Toutes ces définitions et d'autres semblables nous paraissent *incomplètes* : tantôt elles réduisent le beau à un seul de ses éléments et passent tous les autres sous silence ; tantôt elles négligent la relation du beau avec le sujet connaissant.

§ III. — *Espèces de beau* [2].

76. Enumération des espèces de beau. — 1° Au point de vue de l'*objet* ou de l'ordre, les philosophes distinguent le beau *idéal* et le beau *réel*. — Le beau idéal est une sorte de type ou de modèle auquel doivent être comparées toutes les beautés ; plus grande est leur conformité avec ce type, plus grande aussi est leur propre perfection. Comme le beau idéal peut s'étudier en Dieu et dans l'homme, on a coutume d'établir une distinction entre l'*idéal divin* et l'*idéal humain*.

La beauté réelle est celle qu'on trouve réalisée dans les objets ; elle est de deux sortes : *spirituelle*, si elle se rapporte à l'ordre intellectuel et moral ; ou bien *sensible*, si elle est inhérente aux corps dans lesquels les sens la découvrent.

2° Au point de vue de son *origine*, la beauté est *physique*, *intellectuelle*, *morale* ou *artistique*, suivant qu'elle procède de la nature, de la raison, de la volonté ou de l'art. Telles sont, dans l'ordre physique, la

1. Taine, *Philosophie de l'Art*. — 2. Aloys. Taparelli, *Le ragioni del Bello* ; Joan. Pianciani, *Saggi filosofi* ; C. Lévêque, *Le spiritualisme dans l'art* ; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, L. I, c. 1 : Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes* : de la chasteté.

variété des êtres, leur unité et leur harmonie ; dans l'ordre intellectuel, la conformité de nos opérations avec la vérité ; dans l'ordre moral, la conformité des actes humains à la loi éternelle et immuable ; enfin, dans l'ordre artistique, les chefs-d'œuvre des artistes.

77. Formes ou degrés de la beauté. — A. — La beauté revêt une triple *forme* : celle du *sublime*, celle du *beau proprement dit* et celle du *joli*. Parfois, en effet, la beauté sort de ses limites accoutumées et excite dans l'âme une admiration voisine de la stupeur ; telle est la beauté de Dieu, celle du génie, du martyre, de l'océan en courroux. — Mais d'ordinaire la beauté n'apparaît qu'à un degré plus commun et mieux proportionné à la portée de notre esprit, par ex., dans la vertu, le visage humain ou le cours d'un fleuve. — Il arrive enfin que le beau se rencontre dans les objets où dominent surtout la grâce et la douceur, ou qui n'ont pas encore atteint leur pleine maturité. C'est alors que le beau prend le nom de joli, comme dans les ruisseaux, les fleurs des champs, les visages d'enfants[1].

B. — Existe-t-il entre le sublime, le beau et le joli une différence *spécifique* ou seulement une variété de *degrés* ? C'est un problème qui excite une vive controverse entre les philosophes. L'opinion la plus probable est celle qui soutient la seconde solution ; une même vertu, la force, par ex., peut, en effet, chez un même homme, se révéler d'abord à un degré ordinaire, et s'élever plus tard jusqu'à l'héroïsme. Dans le premier cas, elle est belle ; dans le second, elle est sublime.

Quoi qu'il en soit, cette distinction de trois formes ou de trois degrés dans la beauté semble fondée sur une double *raison*. Au point de vue objectif, *d'une part*, la perfection d'une chose étant le reflet plus ou moins intense de la perfection de Dieu, peut excéder la portée de notre puissance cognitive, ou, au contraire, lui être exactement proportionnée, voire même inférieure. Il est certain, *d'autre part*, que la beauté produit sur nos facultés des effets très divers ; la contemplation du sublime nous jette dans la stupeur ; celle du beau provoque l'admiration ; et le joli n'a que le don de nous charmer.

§ IV. — *Perception du beau.*

78. Nature de la faculté esthétique ou perceptive du beau. — La faculté perceptive du beau se nomme « esthétique » (αἰσθάνομαι, sentir), parce que le beau se sent plus encore qu'il ne se connaît. — Cette faculté constitue-t-elle une puissance spéciale de l'âme ?

1. Cousin, Jouffroy, Burke, P. André, *ouvr. cités*.

Certains l'affirment, et admettent l'existence d'un sens spécial, qui seul serait capable d'atteindre le beau. Plusieurs de ces auteurs vont même jusqu'à compter « l'enthousiasme » au nombre des facultés esthétiques. Mais la majorité des philosophes se prononce avec raison pour la négative, car une faculté spéciale serait inutile et contradictoire.

1. Elle serait *inutile*. — Les éléments de la beauté sont de l'ordre sensible ou de l'ordre intellectuel : dans le premier cas, ils sont à la portée des sens, par ex., la variété, les couleurs et les images des objets matériels ; dans le second, ils sont saisis par l'intellect : tel est, entre autres, le concept idéal ou la conformité de la forme sensible avec l'idéal. Il ne reste donc rien qui puisse nécessiter l'exercice d'une faculté esthétique particulière.

2. Elle serait *contradictoire*. — On ne peut, en effet, rapporter à une même faculté la perception d'objets formellement différents : ou bien la faculté esthétique serait spirituelle, et dès lors incapable d'atteindre la beauté sensible ; ou bien elle serait sensible, et le pouvoir de saisir le beau suprasensible ne saurait lui être dévolu. Une faculté ne suffit donc pas ; il en faut plusieurs.

79. Les quatre facultés esthétiques. — Ce sont :

1. Parmi les sens externes, *l'ouïe* et *la vue*, à l'aide desquels se perçoit la beauté physique.

2. Parmi les sens internes, l'*imagination*, qui reproduit et combine les images des formes sensibles saisies dans le monde extérieur. — Voilà pourquoi les grands artistes sont des hommes doués d'une puissante imagination.

3. Mais la principale faculté esthétique, c'est *l'intellect*. Lui seul, en effet, est capable d'atteindre la beauté idéale et suprasensible, et de guider l'imagination qui, par nature, est essentiellement sujette aux illusions.

Ces quatre facultés, à savoir *l'ouïe*, *la vue*, *l'imagination* et *l'intellect*, constituent par leur ensemble la faculté esthétique, appelée souvent le goût ou le sens artistique.

Corol. — Le beau « humain », pour employer l'expression familière à plusieurs auteurs, est donc une essence idéale exprimée dans une forme sensible, et par là accessible à l'intellect humain.

80. Nature du sentiment du beau ou sentiment esthétique. — A. — On peut le définir : *L'acte ou l'état de la puissance cognitive qui se complaît dans la splendeur du beau et trouve sa perfection dans son amour.*

1. C'est *un acte* ou *un état* plus ou moins permanent de l'esprit. Il dure comme la contemplation elle-même, dont il n'est que le dérivé et la suite.

2. C'est un état *de la puissance cognitive*, — soit sensible, soit intellectuelle.

3. C'est un acte de *complaisance dans la splendeur du beau.* Le sentiment du beau ne se confond donc ni avec celui du bien, ni avec celui du vrai. Il diffère formellement du plaisir produit par l'obtention d'un bien soit moral soit sensible ; et le plaisir intellectuel de la vérité découverte peut être bien différent d'une jouissance esthétique.

4. *La perfection de cet acte se trouve dans l'amour.* — « Par la volonté, dit S. Thomas, on n'aime pas seulement le bien, objet propre de cette faculté ; on aime aussi le vrai, le beau, tout ce qui se rapporte aux différentes puissances de l'être humain, et à cet être humain tout entier. » Le sens esthétique se rattache donc d'une manière secondaire et indirecte à l'appétit, car il pénètre l'homme tout entier.

B. — Aussi le sentiment esthétique revêt-il de précieuses *qualités* :

1° *Son élévation et sa noblesse* sont les conséquences de son origine. Il vient d'un objet très parfait, et réside principalement dans l'intellect, qui est la plus noble faculté de l'homme.

2° Il est *complet*, car il pénètre toutes les puissances de l'homme, les sens, l'intellect, l'appétit. Ce qu'il y a de plus intime dans l'âme spirituelle en est imprégné, et aucune de ses activités n'est soustraite à son action.

3° Il trouve sa satisfaction dans la *contemplation* désintéressée de son objet : « Nous voulons posséder le bien ; il nous suffit de contempler le beau. »

4° Enfin, il est *ami de l'ordre*, de la lumière, de la perfection, et participe à toutes les qualités du beau objectif.

ARTICLE II.

L'Expression du beau ou l'Art.

Pour donner une brève théorie de l'art, on traîtera succes-

sivement de sa *notion*, de ses *espèces*, de son *objet* et de ses *règles*.

§ I. — *Notion de l'art.*

81. L'art en général et l'art au sens strict. — A. — 1. Au sens *le plus large*, *l'art* est un ensemble de règles, qui dirigent l'homme dans la confection d'un ouvrage quelconque ; en ce sens, l'art est opposé à la science et à la nature.

2. Au sens *large*, l'art est l'ensemble des préceptes qui guident le travail manuel et l'emploi des outils. En ce sens, les arts sont *serviles* et *manuels*. Leur nom est synonyme de *métiers* ; et ils n'ont pour fin directe que l'utilité.

« Il y a des arts sans noblesse, dont le but est l'utilité pratique et matérielle ; on les nomme des métiers. L'art véritable s'y peut joindre, y briller même, mais seulement dans les accessoires et les détails [1]. »

3. Au sens *strict*, les arts dits *libéraux* et *intellectuels* sont, suivant la parole de Pline, « ceux qui sont cultivés par l'intelligence, et pour ce motif sont dignes des hommes libres ». Dans cette catégorie se distinguent les beaux-arts ou arts plastiques, dont le but immédiat consiste dans l'expression du beau sous une forme sensible ; ils nécessitent l'exercice de l'intelligence, et ne fleurissent que par le talent. Aussi reçoivent-ils la dénomination de « beaux-arts » ou simplement d' « arts ».

« Les arts s'appellent les beaux-arts, parce que leur seul objet est de produire l'émotion désintéressée de la beauté, sans égard à l'utilité, ni du spectateur, ni de l'artiste » (Cousin).

B. — En ce dernier sens, l'art peut se définir : *une discipline qui dirige l'homme dans la confection d'œuvres belles.*

1° C'est une *discipline directrice du travail humain* ; et en cela l'art participe à la nature de toutes les règles.

2° Cette discipline dirige l'homme dans l'exécution des *œuvres belles*, c'est-à-dire dans l'expression du beau. — L'objet formel de l'art, c'est en effet l'expression du beau sous une forme sensible ; il y a donc une différence spécifique entre l'art et les autres disciplines qui ne visent pas le beau d'une manière précise et directe. Telles, la médecine, la logique, la grammaire, la politique. Elles ne font pas partie des beaux-

1. V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, 9e leçon. — Voir *Diction. de l'Acad.*, Littré, Dezobry, etc.

arts ou « arts » proprement dits ; mais elles rentrent cependant dans la catégorie des arts libéraux.

82. Fin de l'art. — Cette fin est double : l'une est prochaine, l'autre est éloignée.

1° La fin *prochaine* de l'art, c'est l'expression même du beau. L'art diffère donc, d'une part, de la science et de la morale, qui ont pour fin le vrai et le bien ; d'autre part, il se distingue des genres littéraires, dont le but est l'expression de ce vrai ou de ce bien. Aussi ces genres ne peuvent-ils être comptés parmi les beaux-arts : — *a*) l'éloquence, par exemple, se propose d'engendrer la conviction et de gagner la volonté [1] ; — *b*) l'histoire, par la narration des événements, cherche à instruire ; — *c*) on en peut dire autant de la vie des saints : les saints ne sont pas toujours des artistes, bien que leur vie soit une incomparable expression de la beauté morale.

2° L'art vise aussi un but *éloigné* : celui d'encourager l'homme à la pratique du bien et de la vertu. En effet, l'artiste doit trouver dans l'art une règle directrice de ses actes, qui sont toujours des actes *humains* ou moraux. Loin donc d'étouffer le respect de la morale, l'art doit éveiller dans les âmes l'amour de la vertu, afin de les conduire à leur fin dernière, c'est-à-dire à la béatitude éternelle [2].

Telle est la doctrine qu'il importe de soutenir contre les partisans de l'art *autonome*, voire même *sensuel*. — Cousin et ses partisans sont dans l'erreur, lorsqu'ils prétendent qu'il faut « cultiver l'art pour l'art » : car il est impossible que, d'une manière générale, l'art reste étranger au bien et au mal. — La doctrine sensualiste est plus pernicieuse encore. D'après elle, en effet, l'art n'aurait d'autre fin que d'impressionner agréablement la sensibilité : « Tout ce qui ne produit pas une sensation, dit Stendhal, n'est qu'une abstraction et une énigme. » Personne, du reste, ne peut ignorer les funestes conséquences du sensualisme, et méconnaître son influence corruptrice sur les mœurs.

§ II. — *Division des arts.*

83. Espèces d'arts. — Le beau sensible, réalisé dans des chefs-d'œuvre, peut être saisi par les deux sens artistiques : l'ouïe et la vue. Les arts libéraux se divisent pour cette raison en arts de l'*ouïe*, arts de la *vue*, et arts de l'*ouïe et de la vue*.

1. Cousin, *ibid.* — Longhaye. *Théorie des Belles-Lettres*, p. 104. — 2. Longhaye. *ouvr. cité*, ch. 4.

Preuve. — Il y a autant d'arts que d'espèces de formes sensibles capables de donner l'expression du beau. Or ces espèces sont au nombre de trois : le son qui se rapporte à l'ouïe, l'image et la couleur qui se perçoivent par les yeux, les signes qui s'adressent à l'un comme à l'autre sens. Donc, 1° — il n'y a qu'un art qui ait trait au sens de l'ouïe ; c'est la *musique* ; 2° — plusieurs se rapportent à la vue ; ce sont la *peinture*, la *sculpture*, l'*architecture* et l'art de *dessiner les jardins* ; 3° —quant à la *poésie* et à l'*art dramatique*, ils s'adressent à la fois à l'oreille et à l'œil ; c'est pourquoi on les appelle des arts mixtes : le premier de ces arts se sert de la parole orale ou écrite ; le second fait appel au geste, au langage et à la musique.

84. Classement des arts par ordre de dignité. — Ce classement diffère suivant les points de vue auxquels on peut se placer.

1. Au point de vue de l'*agrément* que les arts procurent à l'esprit, il semble que la première place revienne à la musique. « Le domaine de la musique est le sentiment ; il a été donné à la musique de remuer et d'ébranler l'âme plus profondément que la peinture » (Cousin).

2. Pour ce qui est de l'*éclat*, c'est la peinture qui tient le premier rang. Son principal moyen d'action étant la couleur, elle arrive à produire de vives images de la beauté.

3. Mais nulle part l'*expression* n'est aussi complète que dans les scènes dramatiques où les ressources de la poésie se trouvent ajoutées à celles de la pantomime et de la musique. La poésie vient au second rang ; les signes conventionnels dont elle fait usage sont, en effet, capables d'exprimer toutes les sortes de beautés ; aussi la poésie est-elle comme une synthèse de plusieurs arts. Quant à la mimique, elle trouve dans la variété des gestes et des mouvements du corps un riche moyen d'expression.

§ III. — *Objet de l'art.*

85. Le réalisme et l'idéalisme dans les arts. — L'objet de l'art, qui est l'expression du beau dans des œuvres artistiques, fournit matière à la discussion fameuse de l'école *réaliste* avec l'école *idéaliste*.

1. Le *réalisme* est le système de ceux qui *imitent servilement la nature*. L'art, pour eux, ne consiste que dans l'*imitation*. Les objets de la nature sont tous beaux, voilà leur principe. Et ils en tirent cette conclusion que le seul soin de l'artiste doit être d'imiter cette nature. Une œuvre d'art n'a pas la mission de corriger l'ouvrage de la sagesse divine ; tout son

mérite est en raison directe de sa conformité avec le réel.

Les principaux représentants du réalisme sont les peintres de l'Ecole flamande, Molière, Walter Scott et un grand nombre de nos contemporains.

2. Par contre, l'*idéalisme* est l'opinion suivant laquelle l'art humain doit, autant que possible, exprimer *le beau idéal*. L'essentiel dans l'art, c'est l'*expression* de l'idée. Il est donc permis de perfectionner la nature ; car, d'une part, il existe pour chaque être un type idéal d'une beauté parfaite, et, d'autre part, ce modèle supérieur ne trouve jamais, dans la nature, sa complète réalisation.

Les exemples célèbres à l'appui de cette thèse ne font défaut, ni dans l'antiquité grecque, ni dans le symbolisme du moyen âge, ni dans le théâtre et les peintures modernes [1].

86. Appréciation du réalisme et de l'idéalisme. — En cette question, comme en beaucoup d'autres, il convient d'éviter les extrêmes, de ne tomber ni dans un réalisme exagéré, ni dans un idéalisme absolu. La perfection artistique est également incompatible avec la servile imitation de la nature et avec un complet oubli du naturel : elle réclame donc l'union du réalisme et de l'idéalisme. L'artiste doit professer par conséquent *un idéalisme mitigé*.

Preuve. — On le reconnaîtra en considérant :

1° Les *écueils* du réalisme et de l'idéalisme. — Le réalisme, seul, aboutit à une servile imitation de la nature. Il étouffe donc l'inspiration, rend impossible le progrès artistique, et devient incapable d'élever les âmes vers la beauté infinie. De son côté, l'idéalisme outré détruit la nature, sous prétexte de l'idéaliser ; il lâche les rênes à l'imagination et au rêve, introduit la licence dans les œuvres d'art, et, faute de signes naturels, peut se perdre dans un symbolisme inintelligible.

2° Leurs *avantages* respectifs. — Ce que recherche le réalisme, c'est la vérité des types ; l'idéalisme au contraire a souci de leur élévation ; — celui-ci favorise l'inspiration et donne

1. Winkelmann, *Histoire de l'art sous les empereurs*, l. II, L. IV, c. 6. — Cicéron, *De Oratore*. — Dante Alighieri, *La divine Comédie*. — Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages d'art*. — De Saint-Laurent, *Le guide de l'art chrétien*. — Rio, *L'art chrétien*. — J. Racine, *Esther*, *Athalie*, etc. — Raphaël, *La transfiguration*, etc.

des ailes au génie ; celui-là impose des limites à la liberté, au talent et autres puissances de l'artiste ; — l'un s'attache à la fidélité, l'autre à l'éclat de l'expression.

3° Les *relations* de l'art et de la nature. — L'art est avec la nature dans le même rapport que l'intellect humain avec l'intelligence divine : or, l'esprit humain imite dans son exercice l'intelligence de Dieu : l'art doit donc, lui aussi, se modeler sur la nature. — Cependant la nature ne présente pas dans leur état parfait les objets que l'art veut exprimer. « C'est donc à l'art d'étudier la nature et d'exercer son activité propre sur les éléments qu'elle lui a fournis. » Ainsi le disciple se montre attentif à l'exemple du maître, afin de l'imiter et de rendre plus parfait son ouvrage personnel.

L'art ne doit donc pas seulement copier la nature. Il a pour mission de l'interpréter et de la transfigurer. C'est donc à juste titre qu'il a été appelé : « une interprétation ou une transfiguration de la nature ».

§ IV. — *Règles de l'art.*

87. Nature de ces règles. — Les unes tiennent *au sujet* ; les autres à l'*objet* de l'art.

1° Le *sujet* doit posséder une double aptitude : pour l'*invention*, il lui faut une imagination riche et puissante ; pour l'*exécution*, la fidélité et la force de l'expression ; pour l'une et pour l'autre, une grande rectitude du sens esthétique, résultant de l'harmonie des quatre facultés esthétiques, prudemment réglées et cultivées.

2° Au point de vue de l'*objet*, on peut formuler trois règles, qui se réfèrent aux trois propriétés transcendentales de l'être.

a). — *L'unité* est une condition essentielle de l'expression du beau, car, on l'a vu (n. 73), la beauté suppose dans les choses une certaine harmonie ou perfection ; or, l'unité supprimée, l'harmonie requise ne saurait subsister.

b). — La deuxième condition, c'est *la vérité* :

« Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable. »

L'idéal est plus vrai que le réel ; imitons donc l'idéal ; mais ayons soin cependant de ne pas sacrifier le naturel.

c). — La dernière consiste dans la *bonté* de l'objet, c'est-à-dire dans la conformité de l'œuvre d'art à la règle des mœurs. Toute faute contre la morale entraîne un manque

de proportion avec la loi éternelle, et partant se trouve incompatible avec la beauté parfaite. — Les règles de l'esthétique ne dépendent donc point de la libre initiative de l'homme [1].

88. Scolie sur la vraie définition de l'esthétique. — Le mot *esthétique* a été employé, pour la première fois, par Beaugmarten, philosophe de l'école de Wolf.

Au sens *strict*, *l'esthétique est cette partie de l'Ontologie qui traite de la beauté, en étudie la nature et recherche les fondements de l'art.*

Au sens *large*, ce mot désigne l'ensemble des règles qui dirigent l'artiste dans l'exécution de ses œuvres, et des préceptes à l'aide desquels il est possible de porter un jugement sur ses travaux.

Dans son acception *la plus large*, l'esthétique est une science spéciale, divisée en deux parties : l'une théorique parle du beau et de l'art en général ; l'autre pratique formule les règles et les préceptes d'après lesquels s'opère l'appréciation ou l'expression du beau.

CHAPITRE TROISIÈME

LA PERFECTION.

De même que la beauté dérive de la vérité, ainsi la perfection procède de la bonté, car c'est sur le degré de bonté que se mesure principalement la perfection. Deux articles traiteront successivement : I. de la *Nature* du parfait et de l'infini ; II. de leur *Concept*.

ARTICLE I.

Nature du parfait et de l'infini.

89. Nature de la perfection. — A. — *Au sens étymologique*, le mot parfait est synonyme de « *entièrement accompli* » ; on appelle *parfait* l'être auquel ne manque aucune des qualités que comporte sa nature. — L'*imparfait*, au contraire, c'est *l'inachevé* : cette qualification convient à un objet auquel fait défaut une qualité requise par sa nature.

B. — *En elle-même*, la perfection est *l'état d'un être qui réalise d'une manière complète le type idéal correspondant à sa nature.* En ce sens, la perfection appartient, non seulement à Dieu, mais à tout être créé dont l'entité, c'est-à-dire « l'essence, le pouvoir et la fin », est pleinement réalisée.

La perfection n'est donc pas, *absolument parlant*, un attri-

1. Dupont, *Ontologie*, p. 109.

but spécial de l'être, elle résulte plutôt de l'ensemble, de l'harmonie et de l'intensité de tous ses attributs.

90. Espèces de perfection. — On peut envisager la perfection des êtres à cinq points de vue différents :

1° Au point de vue de l'*indépendance*, l'être est *par lui-même* ou *par un autre*, suivant que, dans son existence et son opération, il est dépendant ou qu'il ne l'est pas. — L'*aséité* est donc une perfection, en vertu de laquelle l'essence d'un être se trouve réalisée par elle-même et non par un autre.

2° Au point de vue de l'*existence*, l'être en qui il y a identité entre l'essence et l'existence, est dit *nécessaire* ; si, au contraire, ce rapport d'identité n'a pas lieu, l'être est *contingent*. — La *nécessité* est par conséquent la perfection de l'être dont l'essence n'est point concevable séparée de l'existence.

3° Si l'on considère leur *constitution*, les êtres sont *simples* ou *composés*, selon qu'ils sont formés d'un ou plusieurs éléments. — On entend donc par *simplicité* la perfection en vertu de laquelle un être n'est ni formé de parties, ni susceptible de se résoudre en éléments multiples.

4° Au point de vue du *mouvement*, l'être est *changeant* ou *immuable*, suivant qu'il est ou qu'il n'est pas sujet au changement. — L'*immutabilité* est donc la perfection d'un être qui ne saurait modifier sa manière d'être.

5° Au point de vue du *degré* dans la perfection, on distingue l'être *fini* et l'être *infini*. L'un est borné ; l'autre est sans limites. Ce point réclame quelques développements.

91. Nature de l'infini, du fini et de l'indéfini. — Au sens *étymologique*, le mot fini (τέλειον) désigne un objet complet et parfait : l'infini (ἄπειρον) serait, au contraire, synonyme de incomplet et imparfait [1]. — *En soi*, et conformément au langage moderne, le fini, c'est le limité et l'imparfait, tandis que l'infini, c'est l'être parfait et sans mesure.

Définissons ces notions d'une manière plus précise, en les distinguant avec soin de l'indéfini.

1° Le *fini* peut se définir, *ce qui a des limites en acte* ; par exemple, le nombre dix mille.

2° L'*indéfini*, c'est *ce qui, limité en puissance, est actuellement sans limite*, à cause d'une abstraction de l'esprit. Trois exemples feront saisir cette notion : — *a*) le nombre en général est chose actuellement sans limite définie ; — *b*) il en est

1. Farges, *L'Idée de Dieu*, p. 313, note.

de même d'une progression géométrique indéfiniment croissante ; — *c*) la limite idéale de cette progression, c'est-à-dire une quantité plus grande que toute quantité donnée, fournit aussi un type d'indéfini, auquel on a coutume de donner le nom d'*infini mathématique*. Un tel nombre, en effet, est sans limites, mais seulement en vertu d'une abstraction et d'une fiction de l'esprit.

3° L'*infini* diffère également du fini et de l'indéfini. En vertu même de sa perfection et de la plénitude de son être, *il n'est limité ni en acte, ni en puissance*. Partant, la distinction qui le sépare des autres êtres n'est pas négative, comme celles que l'on remarque entre les réalités finies, mais elle est positive et unique en son genre ; elle tient, en effet, à la plénitude même et à la nature de l'être infini, dont tous les autres êtres ne sont que des imitations et des participations imparfaites.

92. Quel est le sujet de la perfection infinie ?

THÈSE

L'infinie perfection ne peut se trouver que dans un être absolument simple.

Preuve. — L'être infini est simple ou composé. Or cette seconde hypothèse, sous quelque forme qu'on la soutienne, ne saurait être admise. Nombre infini, multitude infinie, grandeur infinie, sont choses contradictoires. En effet :

1° Il y a répugnance à admettre *un nombre actuellement infini*. Qu'est-ce qu'un nombre, sinon une addition d'unités que l'on peut augmenter indéfiniment ? Cependant ce nombre doit nécessairement demeurer pair ou impair : il n'est donc pas infini, d'où l'axiome : « le fini ajouté au fini ne peut jamais donner l'infini ». — Du reste, comme les Mathématiques le démontrent, le concept d'un nombre infini enveloppe une multitude de contradictions.

2° Il est impossible de concevoir *une multitude actuellement infinie*. Une telle réunion serait, en effet, simultanée ou successive. Dans le premier cas, il est clair qu'on aboutirait au nombre infini ; dans le second, il en serait de même, car Dieu pourrait rendre immortels ou faire subsister ensemble les divers êtres successivement produits.

3° Il n'est pas moins contradictoire de supposer une gran-

deur ou *une masse actuellement infinie* ; la masse n'est-elle pas un agrégat de parties, dont le nombre ne saurait être infini ? — En outre l'infinité ne peut appartenir à des éléments susceptibles d'augmentation et de diminution.

C'est donc à tort que des philosophes grecs, des nominalistes et Vasquez ont soutenu la possibilité d'un nombre actuellement infini.

ARTICLE II.

Concept du parfait et de l'infini.

93. Origine de ce concept. — Quatre thèses l'expliqueront.

Thèse I

La connaissance du parfait peut naître de celle de l'imparfait.

Cette thèse répond à une difficulté soulevée par les Cartésiens et les Ontologistes : l'infini n'est pas contenu dans le fini, ni le parfait dans l'imparfait ; il est donc impossible à l'intelligence de les en tirer.

1° *Preuve générale.*— La connaissance du parfait peut naître de celle de l'imparfait, si, entre l'un et l'autre, il existe un passage susceptible d'être découvert par l'esprit humain. Or, entre le parfait et l'imparfait, il y a le même rapport qu'entre l'affirmation et la négation des mêmes attributs ; d'autre part, la raison peut découvrir ce rapport et transposer en notion positive une notion négative. Si donc il est vrai que l'imparfait ne contient point le parfait, pas plus que le négatif ne contient le positif, il n'est pas moins certain qu'un lien de dépendance les unit, et que l'intelligence a, pour ce motif, la possibilité de s'élever de l'un à l'autre.

2° *Preuve pour chaque espèce de perfection.* — Le monde sensible contient manifestement des propriétés qui permettent de concevoir divers ordres de perfection. — 1° Il y a des êtres dérivés : ainsi les enfants naissent de leurs parents ; niez cette imperfection, vous arrivez à la notion d'*aséité*. — 2° Il y a des êtres dont la non-existence est possible et qui sont contingents : or la négation de la contingence n'est autre chose que la *nécessité*. — 3° Les êtres matériels sont composés ; la *simplicité* c'est l'absence de toute composition. — 4° La nature physique est sujette à de nombreux changements : supposer le contraire, c'est concevoir l'*immutabilité*. — On pourrait mul-

tiplier les exemples, en remarquant qu'il suffit de nier la durée temporelle pour penser l'*éternité*, ou de faire abstraction des qualités corporelles pour comprendre la *spiritualité*, etc.

Il en est de même pour la notion de l'infini. Mais eu égard au caractère plus subtil de cette question, il ne sera pas inutile d'insister.

THÈSE II

94. *La connaissance de l'infini peut venir du fini.*

Preuve. — La notion très imparfaite de l'infini, telle que nous la possédons, suppose trois choses : le concept d'*être*, celui de *limite*, celui de *négation* de toute limite. Or ce triple concept peut être tiré de la contemplation du monde extérieur.

D'abord, il est clair qu'on peut arriver au concept général de l'être par la considération de l'univers matériel, et des objets qui le composent.

Puis, la comparaison des objets entre eux engendre la notion générale de *limite*. Tout sur le globe est limité et circonscrit : ainsi, le minéral est inférieur au végétal ; l'animal est moins parfait que l'homme ; enfin les hommes sont de plus grande ou de plus petite taille. Il n'est donc point malaisé de tirer de la contemplation du monde extérieur la notion de limite.

Enfin on en vient à concevoir *la négation de toute limite*. La force abstractive de l'entendement permet d'abord de penser à un être qui n'aurait pas telle limite ou telle imperfection déjà remarquée dans un autre. Rien n'empêche ensuite de concevoir dans un être idéal la négation de toute imperfection et de toute limite, c'est-à-dire l'infini, car il n'est autre que l'être sans bornes. La connaissance de l'infini peut donc procéder de celle du fini.

THÈSE III

95. *De fait, l'esprit humain remonte ainsi du fini à l'infini.*

Preuve tirée de l'*origine de nos idées*. — L'homme connaît, en premier lieu, ce qu'il y a de plus proportionné à sa nature. Or l'intellect humain est fini et limité ; il saisit donc d'abord les objets également finis et limités : autrement il n'existerait pas de proportion entre l'intelligence et son objet propre (v. Psych., n. 88). L'esprit humain doit donc s'élever du fini à l'infini.

Preuve fondée sur *la nature de la notion d'infini*. — La

notion inadéquate de l'infini, telle que nous la possédons présentement, est en partie positive et en partie négative, ou « positivo-négative ». Elle est positive car elle désigne la nature essentiellement positive de l'infini pris en lui-même ; elle est négative, parce que notre esprit ne peut, dans son état actuel, comprendre l'infini tel qu'il est dans sa réalité positive. Or il serait inconcevable que la notion d'infini fût négative, si elle n'était pas tirée du fini, par négation. Donc, par rapport à l'homme, la notion du fini précède celle de l'infini.

On trouvera une *confirmation* de cette thèse dans ce principe que « les mots sont les signes des idées ». Or c'est un terme négatif qui, de l'aveu de tous, sert à désigner l'infini ; que signifie ce mot infini, sinon ce qui n'est point fini ? Il est donc vrai de dire que l'esprit humain remonte du fini à l'infini.

THÈSE IV

96. *La notion d'infini n'est le résultat ni de l'addition, ni de la soustraction d'objets finis ; mais elle s'obtient par la négation des limites.*

Preuve. — Cette thèse indique *le mode* suivant lequel la notion d'infini se tire du fini.

I. — Elle n'en sort pas *en vertu d'une addition.* — « La quantité que l'on augmente a des limites, dit Zigliara, puisqu'elle est finie ; de même celle que l'on ajoute ; le résultat de l'addition est donc une entité plus considérable, en laquelle subsiste pourtant toujours la limite. » On n'obtient donc point la notion d'infini par addition du fini au fini.

II. — Elle n'est pas davantage le résultat d'une simple *soustraction* de limites à un nombre ou à un objet concret ; soustraction et addition sont des opérations mathématiques, incapables de rendre infinie une chose finie.

III. — Elle ne s'obtient donc qu'en *niant* de l'être en général toute limite et toute imperfection. C'est ainsi que se détermine négativement le concept de la plénitude de l'être.

Si cette thèse est rejetée par les Ontologistes (J. Fabre), les Cartésiens et les partisans de Locke, c'est que les premiers font de Dieu l'objet primordial de la connaissance ; les seconds regardent comme innée l'idée de l'infini ; et, pour les derniers, ce concept est acquis par addition du fini au fini.

LIVRE TROISIÈME DE L'ONTOLOGIE

LES CATÉGORIES DE L'ÈTRE.

97. Notion des catégories. — Au point de vue *étymologique*, catégorie, κατηγορέω (j'attribue), est synonyme de *prédicament* ou attribut de l'être. *En elles-mêmes*, les catégories sont *les modes généraux de l'être réel et contingent.*

1° Ce sont *des modes de l'être.* Elles ne désignent ni des genres ni des espèces, mais des modes spéciaux suivant lesquels l'être convient aux choses ; ainsi « la catégorie de substance ne fait pas connaître l'essence de l'homme ; elle indique seulement le mode d'être de cette essence ».

2° *Ces modes sont généraux*, en sorte qu'il n'y a aucun genre, aucune espèce, et partant, aucun individu, qui ne puisse être classé dans l'un de ces groupes. En cela les catégories diffèrent des modes transcendentaux, qui conviennent tous en même temps à tous les êtres et à chacun en particulier.

3° Ce sont des modes de l'*être réel*, tel qu'il existe dans la nature ou qu'il y trouve un fondement. Si, en effet, à la suite des Kantistes, on faisait de l'être de raison l'objet de l'Ontologie, les catégories deviendraient purement logiques, et l'idéalisme triompherait.

4° Ce sont des modes de l'*être contingent* ; car dans l'être infini, il n'y a point de distinction entre l'être et le mode d'être. Dieu ne peut donc entrer dans aucun prédicament. On ne saurait, *a fortiori*, l'appeler avec Hégel, la catégorie suprême, ou le considérer comme une catégorie-genre, dont tous les autres êtres seraient des déterminations (Log., n. 107).

Ces remarques faites, il reste à chercher quels sont ces modes généraux de l'être, désignés sous le nom de catégories. Il y en a deux : l'être peut exister *en soi* ou *dans un autre* ; c.-à-d., être une *substance* ou un *accident.* Chacun d'eux fournira le sujet d'un chapitre.

CHAPITRE PREMIER

LA SUBSTANCE.

Qu'est-ce que la substance? *Existe-t-elle*? Quelles sont ses *espèces*? Voilà trois premières questions; puis deux autres problèmes qui en sont inséparables : celui de l'*individuation* des substances, et celui de leur *subsistance*. Cinq articles seront donc nécessaires à l'étude de ce sujet.

ARTICLE I.

Notion de la substance.

98. Notion de la substance considérée en elle-même.

A. — *Par son étymologie*, la substance (sub stare) désigne ce fond caché et permanent des choses, qui est le sujet d'inhérence des divers accidents et des modifications que l'on remarque dans les objets. Les Grecs la désignaient par les noms de ὑποκείμενον, et plus souvent de ουσια ; ces termes signifient proprement ce qui est *en soi* et *sous* les phénomènes.

B. — *En elle-même*, la substance se définit ordinairement : *une réalité, qui, lorsqu'elle existe, subsiste en elle-même et non dans une autre,*

1° C'est une *réalité* existant de fait dans la nature. La substance, au sens strict, désigne donc des objets particuliers, actués par l'existence et déterminés par certains modes.

2° C'est une réalité existante ou *susceptible* d'existence ; de même que l'accident, et contrairement à l'opinion panthéistique, la substance ne jouit pas nécessairement d'une existence actuelle.

3° Cette réalité, lorsqu'elle existe, subsiste *en elle-même*. Mais ces mots, être en soi, ne sont pas synonymes d'*aséité*. Ils n'indiquent donc aucunement que la substance tire *d'elle-même* son origine : et, de fait, les substances créées sont sorties des mains de Dieu. Etre en soi, c'est donc simplement subsister en soi-même, sans avoir besoin d'aucun sujet d'inhérence.

4° Enfin, dire que la substance subsiste *en elle-même et non dans un autre être*, c'est la distinguer de l'accident, qui a pour caractère d'exister dans un autre être, c'est-à-dire de s'appuyer sur la substance, comme sur un substratum.

En résumé, la substance existe en elle-même, et rien ne peut subsister sans elle.

99. Nature comparée de la substance et de l'accident. — A. — La fonction de la substance par rapport à l'accident est double : *statique* et *dynamique*.

1° Dans le premier cas, la substance est le sujet d'inhérence, le substratum, τὸ ὑποκείμενον, des accidents. A ce point de vue, son unité, sa permanence et son identité sont opposées à la variabilité et à la multiplicité des accidents.

2° Dans le second cas, la substance est la source et le principe producteur des accidents, qui en émanent comme de leur cause efficiente. De la sorte, le rôle dynamique de la substance fournit l'explication de sa fonction statique. Pourquoi, en effet, la substance doit-elle demeurer sous les accidents ? Parce qu'elle engendre l'accident, qui n'est pas simplement un être, mais un être dérivé « *ens entis* » : or il est impossible de ne pas supposer l'existence d'un agent sous l'action qu'il accomplit.— Qu'est-ce qui fait le *lien* ou l'unité des multiples phénomènes dans le même être ? C'est l'unité de cette source ou de cette cause essentielle d'où ils émanent.

Les positivistes sont donc dans l'erreur, en traitant de vide et d'inintelligible la notion de *substratum*, considéré indépendamment de tout accident. Ce substratum se trouve, au contraire, à l'égard des accidents, dans le rapport de la cause à l'effet ou de la puissance à l'acte.

B. — Cette causalité efficiente de la substance par rapport aux accidents est enseignée par S. Thomas et tous les scolastiques ; la seule question en litige entre eux est celle de la nature de cette causalité.

Joue-t-elle le rôle de cause efficiente principale ou seulement instrumentale ? Par ex., lors de la production d'une substance, se trouve-t-on en présence de deux actes, dont l'un serait la production de la substance, l'autre la génération des accidents par cette même substance (telle est la doctrine de Suarez) ; ou bien, n'y a-t-il ici qu'un seul acte consistant dans la production simultanée de la substance et des accidents, avec cette réserve, que la substance jouerait dans la génération des accidents le rôle d'un intermédiaire, assimilable à une cause instrumentale (c'est l'opinion de S. Thomas) ? — Mais dans l'une et l'autre thèse, la causalité de la substance est sauvegardée, en sorte que, dans les deux opinions, la nature des accidents permet de conclure par induction à celle de la substance : sinon, il faudrait se ranger à l'avis

de Kant, suivant lequel il est impossible de connaître les noumènes.

100. Fausses définitions de la substance. — Elles peuvent se ranger en trois groupes.

I. — Certains philosophes ne distinguent pas *d'une façon assez nette* les substances créées d'*avec la substance divine*, et, bien que parfois involontairement, versent ainsi dans le panthéisme.

En premier lieu, signalons *Baruch Spinosa*, qui définit la substance « ce qui est en soi et se conçoit par soi-même ; autrement dit, ce dont le concept ne présuppose la conception d'aucune autre réalité, qui l'ait produite ». Ainsi, au jugement de Spinosa, l'être en soi n'a pas pour seul caractère de subsister en lui-même, sans réclamer aucun sujet d'inhérence ; il jouit encore de l'aséité et n'est l'effet d'aucune cause efficiente ; Dieu seul pourrait donc mériter le nom de substance [1].

Descartes lui-même et quelques modernes entendent par substance « une réalité dont l'existence ne suppose aucune autre réalité [2] ».

Mais *Cousin* a effleuré de plus près encore les limites du panthéisme, lorsqu'il a dit : « La substance est l'être qui, pour exister, n'a besoin d'aucun être extérieur à soi-même ».

II. — D'autres philosophes, à la suite de Leibnitz, de Gioberti et de Kant, *ne distinguent pas suffisamment* la notion de substance *de celle d'action ou de force* ; aussi appellent-ils la substance : « L'énergie, par laquelle un être se pose en dehors du néant », ou « la puissance d'action qui, dans l'être, se montre constamment en acte ».

Mais, bien que toute substance soit une cause et un principe d'activité (sinon par sa matière première, du moins par sa forme substantielle), l'action dans les êtres créés est cependant accidentelle et non substantielle. — On pourrait citer, en outre, un grand nombre d'énergies purement accidentelles (chaleur, électricité, etc.) qui s'ajoutent à la substance, sans pouvoir aucunement se confondre avec elle.

III. — Un dernier groupe de philosophes semble donner raison aux phénoménistes et aux négateurs de la substance, en réduisant celle-ci « à une simple collection de phénomènes » (Locke, Hume, Condillac, Taine). — *a*) Suivant les criticistes, *l'unité* de cette collection est produite par une *loi* purement *subjective* de notre intelligence (Kant, Renouvier). — *b*) Stuart Mill l'explique par la *possibilité permanente* des mêmes phénomènes. — *c*) D'après M. Fonsegrive [3], cette unité trouve son fondement dans une certaine relation permanente des phénomènes entre eux, c'est-à-dire dans une « *loi objective* ».

Mais, tous ces prétendus *liens* d'où résulterait l'unité des phénomènes, sont-ils quelque chose d'idéal ou de réel ? S'ils ne sont que des êtres de

1. Spinosa, *Ethic.*, p. 1, *de fin.* 3. — 2. Descartes, *Principes*, 1re p., no 51. — 3. Fonsegrive, *Eléments*, II, p. 233.

raison, ils sont incapables de produire l'unité physique des phénomènes. S'ils sont quelque chose de réel, ce ne peut être une réalité accidentelle et mobile, comme serait une simple relation qui change ou disparaît avec les termes en relation. C'est donc quelque chose de substantiel. Il n'y a donc point de milieu entre l'affirmation nette de la substance et sa négation absolue.

ARTICLE II.

Réalité des substances.

101. Existence réelle des substances dans la nature. — Cette existence est niée par les sensualistes et les empiristes, qui conservent le nom de la substance, mais ne croient point à sa réalité. Locke, en particulier, ne voit dans les substances que des collections de qualités ou de puissances, dont il est impossible de découvrir le lien. Condillac écrit de même : « Quand on a voulu pénétrer plus avant dans la nature de ce qu'on appelle substance, on n'a saisi que des fantômes [1]. » — *A fortiori*, la substance est-elle rejetée par Taine et les autres positivistes : « Nous croyons qu'il n'y a point de substances, mais seulement des systèmes de faits. Nous regardons l'idée de substance comme une illusion psychologique [2]. » — A ces négations nous opposons la thèse suivante :

THÈSE

Il y a dans la nature de véritables substances.

I. — La réalité des substances est perçue, en premier lieu, *par l'expérience, tant interne qu'externe.*

1° Il n'est personne dont *la conscience* ne saisisse clairement la réalité du *moi*, c'est-à-dire d'une entité jouissant, par rapport aux phénomènes conscients, de la double fonction des substances. — *a*) Le sujet conscient se perçoit lui-même comme un *sujet* un et permanent sous le flux continuel de ses pensées et de ses volitions. Il lui suffit pour cela de conserver les souvenirs de ces faits transitoires, pour les distinguer du moi qui demeure identique. — *b*) Il se perçoit également comme le principe *producteur* de ces phénomènes, en particulier, lorsqu'il fait un effort d'attention ou de volonté. Et jamais il n'a conscience d'une pensée ou d'un acte de volonté séparés de l'agent qui pense et qui veut en lui.

2° Il n'est pas moins évident qu'il y a des êtres *en dehors de nous* : — *a*) qui subsistent et demeurent les mêmes mal-

1. Condillac, *Gramm.*, a. 1. — 2. *Le positivisme anglais*, p. 114. — *De l'intelligence*, t. I, p. 338.

gré la diversité de leurs manifestations ; — *b*) qui apparaissent aussi comme causes efficientes de leurs phénomènes. Ainsi, par ex., le soleil demeure semblable à lui-même, encore que chaque jour il produise une lumière nouvelle ; l'arbre ne change pas dans son individualité, tandis qu'on le sème, qu'il germe, grandit, produit ses fruits, se multiplie et meurt.

II. — L'existence réelle des substances est aussi prouvée *par la raison*. Il y a dans le monde des êtres innombrables ; or point de milieu : chacun d'eux subsiste-t-il en soi-même ? notre proposition est déjà démontrée. Ont-ils besoin d'un sujet d'inhérence ? celui-ci, à moins d'admettre un recul à l'infini, sera une substance ou supporté par une substance.

Au dire de Taine, une qualité est incapable de subsister en elle-même. Mais il n'en serait pas ainsi de cent qualités. Ainsi, par ex., cent hommes ont la force nécessaire pour prendre une ville, qui demeurerait inexpugnable pour un seul soldat. — Mais on voit le sophisme : un soldat apporte à l'assaut une certaine partie de l'effort total. Un accident, au contraire, ne peut servir de partie, même infinitésimale, dans la constitution d'une substance [1].

102. Peut-on connaître les substances ? — Hume soutient que la substance, si elle existe, nous est complètement inconnue [2]. Voltaire a écrit dans le même sens : « Le mot substance veut dire ce qui est dessous ; mais ce dessous nous sera éternellement caché [3]. » — Ce scepticisme est la conclusion logique de l'idéalisme : ainsi Reid [4] prétend que les notions de substance et de personne viennent d'un instinct naturel et aveugle ; selon Kant [5] et Cousin, leur concept serait *a priori* ; Descartes regarde cette conception comme innée ; pour Rosmini [6], les substances ne sont conçues qu'intuitivement dans l'être possible ; Gioberti enfin place en Dieu cette conception.

THÈSE

Les substances sont objet de connaissance.

1° *Le sens commun* le fait pressentir. — Tous, en effet, savants et ignorants, ont la conviction de connaître, d'une façon au moins confuse et incomplète, certaines substances. — Bien plus, il n'est pas de langue humaine où le nom de substance fasse défaut ; pas de science qui ne fournisse la définition d'un certain nombre de substances.

1. Taine, *De l'intelligence*. — 2. *Syst. de la nat.* — 3. *Dict. philos.* — 4. *Essais sur les facultés intellectuelles*. — 5. *Crit. de la raison pure*. — 6. *Nuovo Saggio*.

2° La preuve est tirée *de la notion de substance*. — D'après ce qui précède, le rapport de substance à accidents ne diffère pas de celui de cause à effet, ou de puissance à acte. Or il est permis de remonter des effets à la cause, puisque les effets sont des manifestations de la cause, comme l'acte est une manifestation de la puissance. C'est donc à bon droit que l'on appelle les accidents, des *phénomènes* ou manifestations (φαινομαι) du noumène.

ARTICLE III.

Espèces de substance.

103. La substance matérielle et spirituelle. — La substance *matérielle est celle qui est composée de parties, ou qui, quoique simple, dépend nécessairement de la matière dans son être, comme dans son action* : telle est l'âme des bêtes. Au contraire, la substance immatérielle ou *spirituelle est celle qui peut subsister et accomplir ses opérations spécifiques, indépendamment de la matière*, par ex., l'ange, l'âme humaine.

Cette distinction a une grande importance pour la réfutation de la doctrine cartésienne. Descartes, par la confusion de la simplicité avec l'immatérialité, tendrait à supprimer toute différence entre l'âme des animaux et celle de l'homme. Et cette erreur n'a pas jeté moins de trouble dans les sciences que dans le monde des idées.

104. La substance simple et la substance composée. — La substance *simple est celle qui ne peut se diviser en plusieurs substances*, par ex., l'âme, l'ange, Dieu. La substance *composée est celle qui provient de l'union naturelle de plusieurs éléments substantiels* ; tels sont l'homme, l'animal...

Il ne faut pas confondre la substance composée ou le composé substantiel avec le composé accidentel. L'un et l'autre sont une réunion de plusieurs substances ; mais le premier suppose entre les substances une union si intime, que de cette union sort une nature nouvelle et unique, constituant un seul principe de passion et d'action ; le second est, au contraire, un agrégat tout accidentel et extrinsèque de substances déjà complètes qui conservent chacune leur nature individuelle, ex. : un essaim d'abeilles, un simple mélange.

105. La substance complète et incomplète. — On appelle *complète* la substance *qui, par sa nature, constitue un tout*

et n'est pas faite pour entrer dans la constitution d'un composé substantiel : c'est en ce sens que l'ange et l'homme sont des substances complètes. — Le nom d'*incomplètes* se donne, au contraire, aux substances *conçues comme des parties d'un tout complet ou destinées à entrer dans la constitution d'un composé substantiel* ; telles sont la matière et la forme dans les corps.

Les Thomistes distinguent en outre la substance complète dans son *espèce*, et la substance complète dans sa *substantialité*. — 1° Une substance qui, par elle-même, accomplit toutes les opérations qui lui sont propres, est complète au point de vue spécifique, en même temps qu'au point de vue substantiel, par ex., l'ange. — 2° Si la substance ne peut accomplir, sans secours extrinséque, qu'une partie seulement des opérations pour lesquelles elle est créée, elle est complète substantiellement et non spécifiquement ; c'est le cas de l'âme humaine, qui par elle-même est capable de comprendre et de vouloir, mais non de sentir.— 3° Enfin on appelle incomplète spécifiquement et substantiellement la substance qui, comme l'âme des bêtes, ne peut, à elle seule, produire aucun acte.

106. Nature du suppôt et de la personne. — A. — *Le suppôt et la personne sont des substances complètes.* Considérée comme source de toute activité dans un être, la substance reçoit le nom de nature ; comme sujet *qui agit et pâtit*, elle s'appelle suppôt. Mais le suppôt peut être raisonnable ou ne l'être pas : dans la première hypothèse, on le désigne, en raison de sa noblesse, sous le nom de personne.

B. — Insistons sur la notion de suppôt et de personne :

1. — Le suppôt se définit une *substance individuelle, complète et incommunicable,* mais non raisonnable, *considérée comme sujet d'opérations qui lui sont propres.* Cette substance est : — 1° *individuelle* ; elle existe donc réellement dans la nature ; — 2° *complète* ou *subsistante*, c.-à-d., qu'elle n'a besoin d'être unie à aucun autre sujet pour agir ; — 3° *incommunicable*, c.-à-d., qu'elle ne peut être absorbée par une substance d'ordre supérieur, sans cesser d'être. Elle est — 4° *un sujet d'opérations* : c'est-à-dire un sujet *qui agit ou qui pâtit* ; on voit par là comment elle diffère de la nature qui sert comme d'instrument à l'agent pour accomplir ses opérations. Enfin — 5° elle est le *sujet d'opérations qui lui sont propres*, c.-à-d. qu'elle est « propriétaire de ses actions », ce qui lui rend attribuable tout ce qu'elle exécute.

Toutefois elle n'est pas raisonnable, et c'est ce qui la distingue de la personne.

2. La personne (en grec, ὑπόστασις) se définit : *une substance individuelle, complète, incommunicable et raisonnable considérée comme le sujet d'opérations*, dont elle est responsable. Le concept de personne renferme donc tous les éléments contenus dans celui de suppôt ; voilà pourquoi on dit de la personne qu'elle est une substance individuelle, complète, incommunicable et autonome. On indique ainsi le *genre* prochain de la définition. — Mais la personne implique, en outre, la raison et la liberté qui en découle. Elle l'emporte donc en excellence sur tous les autres suppôts ; et l'épithète de *raisonnable* indique leur *différence* spécifique.

ARTICLE IV.

Individuation de la substance.

107. Etat de la question de l'individuation des substances. — Comment la substance peut-elle s'individuer ? comment, par ex., deux lions de même espèce diffèrent-ils *par le nombre* ? Est-ce en vertu d'un élément distinct d'eux-mêmes ? ou bien est-ce par un caractère à eux intrinsèque ? D'après les scolastiques, le principe d'individuation se définit *l'élément intrinsèque par lequel une substance, indivise en elle-même, se distingue de toute autre substance appartenant à la même espèce.*

Ce caractère, disent-ils, est *intrinsèque* à la substance ; il ne se confond donc point avec *les notes individuantes* ou les signes distinctifs d'une substance déjà individuée par ailleurs. Ces signes, on en convient, ne sont autres que sept accidents extrinsèques à la substance, indiqués dans les vers suivants :

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen :
Hæc ea sunt septem, quæ non habet unus et alter.

108. Opinions principales. — Il y en a six :

1° Certains philosophes font consister l'individuation de la substance dans la *collection de ses accidents*. — Mais, les accidents, au contraire, supposent déjà l'individuation ; ils ne sauraient donc en être le principe, car « ils sont eux-mêmes individualisés par le fait même de leur liaison à tels ou tels sujets particuliers ». Autrement dit, ce sont des notes individuantes, mais rien de plus.

2° Pour d'autres, l'individuation tient *au fait même de l'existence* (Leibnitz, Fénelon, Rosmini). — Cependant le caractère essentiellement commun de l'existence ne s'oppose-t-il pas à ce qu'elle puisse être un principe de distinction entre *telle* ou *telle* existence ?

3° Une troisième catégorie d'auteurs fait dériver l'individuation *de la forme* (Zarabella). — Mais ils oublient que la forme, donnant aux objets un caractère spécifique, ne peut leur donner aussi l'individuation.

4° Scot, pour résoudre le problème, proposa l'*heccéité*, c'est-à-dire une certaine entité, en vertu de laquelle l'être est *celui-ci* plutôt que *celui-là*. — Mais une telle entité, qui chez Pierre, par ex., serait *la Pétréité*, n'a jamais pu être définie. Aussi demeure-t-elle inintelligible.

5° Les modernes défenseurs de l'école Suarézienne font du principe d'individuation quelque chose qu'on doit trouver dans tous les objets individuels, qu'ils soient de nature substantielle (corps, âmes, anges, Dieu) ou de nature accidentelle (accidents relatifs et absolus), ou enfin purement possible. Or, dans tous ces êtres considérés comme individuels, on ne peut rien trouver de semblable, si ce n'est l'être lui-même en tant qu'il est doué d'unité transcendentale. Que si tout être est un, c'est-à-dire *indivis en lui-même*, il doit conséquemment *être distinct de tout autre*. Tout être reçoit donc *de lui-même* son individuation, par le fait qu'il est *un* (n. 50). L'unité est donc inséparable de l'être ; et l'individuation découle nécessairement de son unité.

109. Opinion thomiste sur le principe d'individuation. — Cette doctrine peut se ramener à deux assertions principales :

A. — *Dans les substances corporelles, le principe d'individuation est la matière avec des dimensions déterminées* « signata quantitate ». — L'argument fondamental est celui-ci. Les substances corporelles sont toujours composées de matière et de forme. Or, comme l'établit la Cosmologie, le principe spécifique des objets matériels est la forme. Il reste donc que leur individuation vienne de la matière. D'autre part, la matière n'est pas individuée par elle-même ; il faut donc dans le cas présent recourir à la matière déterminée par la quantité. — *L'expérience* semblerait confirmer cette thèse : la multiplication des êtres matériels s'opère par division de la matière : c'est ce qui a lieu pour les pierres, les vers, etc. Or, ce qui préside à la multiplication numérique des objets, c'est aussi ce qui sert de base à leur individuation.

B. — *Les substances spirituelles ont pour principe d'individuation leurs formes respectives, en tant qu'elles sont spécifiquement différentes.* — On le démontre par un raisonnement opposé à celui de la thèse précédente. Les anges, en effet, sont uniquement constitués par une forme spirituelle ; c'est donc à un même principe qu'ils doivent leur spécification et leur individuation. Mais alors la diversité des individus doit tenir à celle des espèces, et S. Thomas conclut, que les espèces d'anges

se trouvant par là même aussi nombreuses que les anges eux-mêmes, « il est impossible qu'il y ait deux anges de même espèce ».

Voilà bien toute la pensée de S. Thomas : la matière est individuée par la quantité, la forme par la matière, l'âme après la mort par son aptitude à être réunie à son corps, l'ange par son espèce, Dieu par lui-même.

ARTICLE V.

Subsistance de la substance.

110. Nature de cette subsistance. — La substance complète, suppôt ou personne, n'est pas seulement individuelle, elle *subsiste*. Qu'est-ce donc que la subsistance ?

A. — On la définit : *la perfection dernière, en vertu de laquelle une nature*, déjà complète et individuelle (n. 105-109), *devient un sujet autonome*, c.-à.-d., *qui n'est l'instrument d'aucun autre et s'appartient*. On peut la considérer d'une manière concrète ou abstraite : dans le premier cas, c'est la même chose que la substance parfaitement subsistante, c'est-à-dire un suppôt ou une personne. Dans le second, c'est la qualité même et la perfection ultime de cette nature, raisonnable ou non, qui produit l'état de suppôt ou de personne.

B. — La substance douée d'une subsistance propre, jouit d'une triple propriété.

1° *Elle atteint son dernier degré de développement*, et sa suprême perfection, comme substance. Ce n'est plus une simple *nature*, c'est-à-dire un principe *par le moyen duquel* s'accomplissent les opérations ; elle joue le rôle de sujet qui opère lui-même : elle est donc, comme on dit, « tout entière en elle-même et éminemment par elle-même ».

2° *Elle existe pour elle-même*, et non en vue d'une autre substance qui doit se l'unir et la posséder. Cette union ne paraît pas cependant irréalisable d'une façon préternaturelle pour une substance individuelle et complète, mais privée de subsistance ; c'est ainsi que, suivant l'enseignement de la foi, l'humanité du Christ a pu être unie au Verbe divin.

3° *Elle agit par elle-même*. Voilà pourquoi l'on attribue à un homme toutes les actions, soit de son corps soit de son âme, comme la marche, la sensation et la pensée.

C. — En conséquence : 1° *Les actions sont le fait des sup-*

pôts et des personnes. L'action, comme l'effet, doit être rapportée au principe premier d'où elle dérive ; or la personne est précisément ce principe premier d'action. C'est pour cette raison que tous les actes spirituels et matériels du Christ sont attribuables à la personne du Verbe.

2° *Les actions participent à la dignité ou à la bassesse de la personne.* L'action s'empreint, en effet, de l'honorabilité de son auteur, c'est-à-dire de sa dignité. Si donc la personne est divine, comme celle du Christ, les actions se trouvent être divines et infiniment méritoires.

3° *Les qualifications sont personnelles.* Les qualités, comme les actions, sont pareillement attribuables à l'être subsistant. C'est ainsi qu'on dit : *Pierre* est blanc, *Je* suis sage, etc.

111. — Caractère positif et réalité de la subsistance. — Comment la substance individuelle est-elle parfaitement subsistante ? Cela lui vient-il d'une perfection positive ou seulement d'une qualité purement négative, c.-à-d., de son absence d'union avec un être plus noble qui en ferait son instrument ? La première solution est préférée par les Thomistes : la seconde est adoptée par les disciples de Scot, qui, *a fortiori*, n'admettent qu'une distinction virtuelle entre les deux concepts de nature et de personne.

Thèse

La subsistance est un élément positif qui, dans les substances créées, se distingue de la nature même individuelle.

I. — *Elle est un élément positif.* — 1. En premier lieu, les termes qui la désignent, n'offrent rien de négatif. *Subsistance, hypostase, personne* ne refusent rien à la substance. De même, les mots *je, tu, il,* ainsi que les noms propres de personnes ne prêtent aucun élément négatif aux substances qu'ils désignent. Ils ne leur attribuent qu'une perfection relative à leur mode de subsistance.

2. *De fait,* la subsistance parfait la nature : mais une négation n'en saurait faire autant ; donc la subsistance n'est point assimilable à quelque chose de négatif. Qu'elle ne soit pas possédée par un autre suppôt, telle est l'unique condition *sine qua non* de la subsistance : mais elle ne la constitue pas.

II. — Il y a *une distinction réelle entre la personne et la nature individuelle.* Il suffit, pour le reconnaître, d'analyser les caractères de l'une et de l'autre : s'ils sont opposés, c'est signe de distinction réelle (n. 54). Or :

1. La nature est le principe *quo,* ou l'*instrument* d'action : la personne est le principe *quod* ou le *sujet* qui agit par la nature.

2. Les actions sont imputables à la personne, non à la nature, qui

elle-même dépend de la personne. Or ce serait impossible si la personne ne différait de la nature d'une distinction réelle au moins modale.

3. La nature, si on la prend au sens *général*, est chose indéterminée et susceptible de convenir à plusieurs objets : par ex., l'humanité ; la personne, au contraire, est un être déterminé et complet.

4. Prise au sens *particulier*, une nature est encore perfectible, car elle est assimilable par une substance d'ordre supérieur, sans pour cela cesser d'exister : par ex., l'humanité de N.-S. ; la personne au contraire est seulement individuelle, mais incommunicable.

Donc, personne et nature ont des caractères opposés qui les distinguent d'une manière réelle et objective.

Cette thèse s'éclaire surtout à la lumière de la théologie : soit par le mystère de l'Incarnation, où nous voyons « la personne divine *priver* la nature humaine de sa propre personnalité » ; soit par le mystère de la S. Trinité, qui nous présente comme *réellement* distinctes entre elles trois subsistances ou personnes divines en une seule et même nature.

112. La subsistance n'est qu'un mode substantiel, non un accident. — Ceux qui admettent une distinction réelle entre la personne et la nature, discutent sur la nature de cette distinction : est-elle simplement modale ou est-ce une distinction plus importante ? — Plusieurs soutiennent que la personne et sa nature diffèrent entre elles comme l'accident et la substance. Nous sommes d'un avis contraire.

I. *La subsistance n'est qu'un mode substantiel.* Il y a, en effet, trois sortes de distinctions réelles : la distinction *substantielle*, *accidentelle* et *modale*. Or, la subsistance ne diffère de la nature, ni comme une substance d'une autre substance, ni comme un accident d'avec une substance. D'une part, la subsistance ne surajoute à la nature aucune substance nouvelle ; d'autre part, elle est plus intimement unie à la substance que ne saurait l'être un accident surajouté. Il faut donc voir en elle un mode même de la substance, c.-à-d., une perfection qui lui est intrinsèque.

« Par où l'on voit que la nature se distingue de la subsistance, non en ce que la nature est une chose et la subsistance une autre ; mais elles se distinguent comme le mode se distingue de la chose modifiée [1]. »

II. Que si la subsistance n'est pas un *accident*, c'est à tort que certains philosophes font consister la personnalité dans une opération purement accidentelle.

1. Sanseverino, *Ontol.*, n. 229.

1° On ne saurait donc identifier la personne avec la conscience de soi, comme l'ont fait Zucrige et plusieurs modernes, surtout parmi les Allemands. En effet, la conscience est un acte ou un état de la personne ; elle suppose donc cette dernière. — L'enfant est inconscient, de même que l'homme endormi ; ce qui ne les empêche pas d'être des personnes. — D'autre part, la théologie n'admet qu'une personne dans le Christ, un seul conscient, un seul *Moi*, quoiqu'il eut deux natures, deux intelligences, deux consciences. — Il faut reconnaître cependant que c'est la conscience qui perçoit l'existence et l'unité de la personne ou du *Moi*.

2° Il ne faut pas davantage identifier la personnalité avec *la liberté ou la volonté*, comme l'a fait Maine de Biran : « Le moi, dit-il, est ce qui veut et ce qui agit. » — Fabre écrit de même : « La personne est fille de la volonté [1]. » — Cousin exprime le même avis, lorsqu'il dit : « La volonté est l'être de la personne.... on ne peut trouver l'élément de la personnalité, ailleurs que dans la volonté [2]. »

3° On trouve encore sur la personnalité d'autres erreurs qui reflètent le système philosophique de leurs auteurs : ainsi Descartes la définit : « le sujet *pensant* ». — Condillac la place dans le « sujet qui *sent* ». — Locke n'est pas plus heureux lorsqu'il écrit : « Le moi est la *mémoire* du passé ; c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle [3]. »

CHAPITRE SECOND

LES ACCIDENTS.

De l'étude de la substance, on s'élève logiquement à celle des Accidents. Il sera question : 1° des Accidents *en général* ; 2° des Accidents *en particulier*.

ARTICLE I.

Les Accidents en général.

Quatre problèmes se posent à propos des accidents en géné-

1. *Notions de Philosophie*, p. 429. — 2. *Fragment phil.*, préface. — 3. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 27, n. 9.

ral : *qu'est-ce que* l'accident ? *combien* y en a-t-il de sortes ? comment *se distingue-t-il de la substance* ? en est-il *séparable* ?

§ I. — *Nature des accidents.*

113. Leur définition nominale et réelle. — A. — Le mot *accident* (du verbe *accidere*) désigne ce qui dérive de la substance ou ce qui s'y ajoute comme fortuitement. — Ce terme « accident » est pris en deux sens par les philosophes : dans le premier sens, il est opposé à la substance et il désigne tout ce qui s'y ajoute, fût-ce d'une manière *essentielle* : par ex., la raison chez l'homme. — Dans le second, c'est l'un des cinq universaux de Porphyre (Log. 31), qui n'indique que des éléments non essentiels, affectant la substance d'une manière quasi *fortuite* et accessoire. La notion d'accident a donc plus d'extension au premier sens, ou sens *ontologique*, qu'elle n'en a au second, ou sens *logique*.

B. — *En soi*, l'accident ontologique est *une réalité qui n'a d'aptitude à exister qu'en un être différent d'elle-même* [1].

1° C'est une *réalité*, et non pas simplement un être de raison.

2° C'est une réalité qui a *aptitude à exister*. De même, en effet, que la substance ne joint pas nécessairement d'une existence actuelle ; ainsi l'essence de l'accident n'implique pas inhérence nécessaire à la substance, mais seulement aptitude à modifier un sujet.

3° L'accident ne peut exister qu'*en un être* différent de lui-même. C'est là ce qui le distingue de la substance.

De là cette conséquence : « Bien que Dieu puisse séparer un accident de son sujet, comme cela a lieu dans l'hostie consacrée (n. 121), il demeure cependant impossible que cet accident perde toute aptitude à affecter son sujet. »

114. Propriétés des accidents. — 1° L'accident *n'est pas un être proprement dit ; c'est plutôt l'être d'un être*, « ens entis », c'est-à-dire un être dérivé. Il diffère donc de la substance en ce que celle-ci est véritablement un être, tandis que lui n'a qu'un être d'emprunt : la substance, c'est ce qui est l'accident est ce par quoi une chose est telle ou telle ; la substance est en elle-même, l'accident n'est que dans un autre.

2° *L'accident ne peut émigrer d'un sujet dans un autre sujet.* C'est, en effet, de son sujet d'inhérence que l'accident tient son être et son individuation (n. 99) : « il y aurait donc

1. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, t. III, p. 472 et 194-200.

contradiction à ce qu'il demeurât numériquement le même, tout en se transportant tantôt dans un sujet, tantôt dans un autre. »

3° *Le mode d'être* ou l'accident est *une suite de l'être*, c.-à-d., *qu'il participe à la nature de la substance* : si donc l'accident est immatériel, c'est d'une substance immatérielle qu'il doit provenir, et en elle seulement qu'il peut être reçu (n. 99).

§ II. — *Division des accidents.*

115. Réduction des accidents à des groupes généraux. Les accidents capables d'affecter la substance sont innombrables ; mais on peut les réduire à quelques groupes.

THÈSE

Il y a neuf accidents, et par conséquent dix catégories.

I.— *L'autorité des philosophes* permet de préjuger en faveur de cette thèse. La célèbre division de l'être actuel en dix catégories, due au génie d'Aristote, a été reproduite par les Saints Pères, particulièrement par Clément d'Alexandrie, S. Augustin, S. Jean Damascène, S. Thomas et ses disciples. — Il est vrai que Kant, confondant les catégories de l'être avec les lois naturelles de l'intelligence, a entrepris de les ramener à quatre genres. Mais, n'ayant tenu aucun compte de la réalité, il a agi « comme un homme qui prétendrait diviser l'année en plus ou moins de mois et de semaines », et jetterait ainsi le plus grand trouble dans les sciences.

II. *Preuve.* — Tout ce qui s'ajoute à la substance est engendré ou par elle-même et en vue d'elle-même, ou par elle-même en vue d'un autre objet, ou par un autre objet en rapport avec elle.

Si l'on se place au premier point de vue, qui est absolu, celui de la substance considérée en elle-même, nous voyons deux accidents dériver immédiatement de ses éléments constitutifs : ce sont la *quantité* qui a pour principe la matière, et la *qualité* dont l'origine se trouve dans la forme.

Au deuxième point de vue, qui est relatif, la substance entre en rapport, avec des êtres différents d'elle-même. Quatre accidents en découlent par l'intermédiaire de la quantité ou de la qualité : *la relation, l'action, la passion et la situation.* Prise dans son ensemble, la substance est, en effet, unie aux divers objets par certains rapports ; sa forme la rend active ; par sa

matière elle est capable d'être passive ; enfin la situation résulte pour elle de la disposition locale de ses parties.

Au troisième point de vue, la substance sert non plus de principe, mais de terme de relation. Trois nouveaux accidents apparaissent ici : *l'espace, le temps et l'habit*, suivant qu'elle est extérieurement mesurée par l'espace, le temps ou quelque ornement adjacent.

115 bis. Tableau synoptique des dix catégories.

L'être	1. — Existant *en soi*, est..				1. *Substance.*
	Existant *en un autre* est *Accident* :	1. *Absolu.*	1. dans la matière..		2. *Quantité.*
			2. dans la forme. .		3. *Qualité.*
		2. *Relatif* :	*a*) qui rapporte à un autre objet	toute la substance..	4. *Relation.*
				la forme active.. . .	5. *Action.*
				la matière passive..	6. *Passion.*
				les parties de la quant.	7. *Situation.*
			b) qui se rapporte à la substance elle-même.	mesure son extension	8. *Espace.*
				mesure sa durée. . .	9. *Temps.*
				adjacent à sa substance.	10. *Habit.*

116. Accident absolu et modal. — Mais ces neuf accidents peuvent se ramener à diverses espèces. La division la plus importante est celle qui, basée sur leur entité, distingue les accidents *absolus* et les accidents *modaux*. L'accident absolu est une entité réelle, émanant de la substance et reposant en elle d'une manière immédiate ; telles sont la quantité et la qualité dans les êtres physiques. L'accident modal, au contraire, n'est autre chose qu'un mode suivant lequel la substance se trouve affectée, ou bien encore c'est simplement un mode des accidents absolus. Ainsi, la quantité est un accident absolu ; la rondeur, la forme carrée, etc., sont des modes qui déterminent la quantité elle-même.

Or il existe une triple *différence* entre l'accident et le mode.

1° L'accident absolu est une réalité, le mode une détermination de cette réalité. Ex. : le mouvement d'un objet et la rapidité plus ou moins grande de ce mouvement.

2° Un accident peut demeurer le même, bien que les modes changent fréquemment. Ex. : l'intensité de la chaleur, qui ne saurait se confondre avec la chaleur elle-même.

3° Comme on le verra bientôt (n. 119), un accident peut cesser d'être uni à la substance, sans pour cela perdre l'existence ; mais aucun mode ne saurait jamais subsister sans une

chose modifiée. — Il faut donc reconnaître la réalité d'une distinction entre l'accident et le mode.

§ III. — *Distinction de l'accident et de la substance.*

117. État de la question. — A. — Il est hors de doute que les accidents, tant relatifs qu'absolus, sont unis à la substance de telle façon qu'ils constituent avec elle un seul individu, c'est-à-dire un être un et distinct de tout autre. — En outre, il faut évidemment établir une distinction, au moins de raison, entre la substance et ses accidents, puisqu'on conçoit la substance comme une réalité subsistant en elle-même, tandis que l'accident n'est capable de subsister qu'en un autre être. La discussion philosophique porte sur la question de savoir si la distinction des accidents et de la substance est réelle et objective. Mais il faut se garder de confondre cette question avec celle de leur séparabilité, dont il sera parlé plus loin (n. 119).

B. — Descartes et ses disciples n'ont vu dans les accidents que des modes de la substance ; à leurs yeux, toute distinction réelle entre la substance et ses modifications devait être rejetée. « La substance créée n'a qu'un attribut, qui est dans les corps l'extension, dans les esprits la pensée, et cet attribut constitue son essence [1]. » Cette doctrine avait déjà été soutenue par les anciens atomistes, notamment par Démocrite et Épicure.

Elle est combattue par les péripatéticiens, tant anciens que modernes et par les scolastiques, qui, avec S. Thomas, proclament avec raison la distinction réelle de la substance et des accidents. Leibnitz a fini par se ranger à leur avis ; et, tout en appelant les accidents des modifications ou des déterminations de la substance, il enseigne contre Descartes leur distinction réelle [2]. Quant aux modernes, et en particulier aux éclectiques et aux rationalistes, ils passent cette grave question sous silence ou en travestissent le sens [3].

THÈSE

118. *Dans les objets créés, il y a des accidents absolus, réellement distincts de la substance.*

I. — La preuve en est fournie par les quatre causes des accidents, qui expliquent leur *nature*, leur *origine*, leur *sujet* et leur *fin*.

1. *Principes*, n. 53. — 2. *Essais de théodicée*, p. III, n. 393. *Systema theologicum*. — 3. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, L. IV, c. v ; Damiron, *Pyschologie;* Franck, *Diction. des scienc. philos.*, art. Accident.

1° Preuve par la *nature* ou *cause formelle* des accidents. La nature des accidents consiste en ce qu'ils soient une *forme inhérente* à un sujet. Or des réalités qui adhèrent à une substance, doivent par conséquent s'en distinguer. En voici quatre témoignages : — *a*) *la conscience* le montre, car les opérations de l'esprit, telles que les actions de la volonté, quoiqu'elles ne soient pas notre âme, sont cependant quelque chose de réel et d'absolu ; — *b*) *l'expérience* commune révèle que le mouvement par ex., ou la chaleur d'un corps, ou ses changements de volume, sont quelque chose à la fois de réel et de distinct de ce corps ; — *c*) *la science* démontre, par de multiples expériences, que beaucoup de phénomènes nouveaux sortent de la puissance de la substance et viennent à l'existence ; — *d*) enfin, comme le remarque le Docteur Angélique, « il répugne au *sens commun* de confondre avec la substance de l'âme ses états et ses diverses opérations ».

2° Preuve par l'*origine* ou *cause efficiente* des accidents. Les accidents ont une double cause efficiente. Tantôt ils naissent de leur sujet d'inhérence, ex. : la pensée, ce sont alors des accidents propres à sa nature et intrinsèques ; tantôt ils viennent du dehors et se surajoutent à ce sujet, ex. : la passion, et ils prennent, en ce cas, le nom d'accidents extrinsèques. Mais, dans les deux hypothèses, apparaît une réelle distinction entre l'accident et la substance ; pour l'accident intrinsèque, la différence, qui existe entre lui et la substance, n'est autre que celle de la cause et de l'effet, pour l'accident extrinsèque, c'est le rapport de la chose reçue avec celui qui la reçoit.

3° Preuve par le *sujet* ou *cause matérielle* des accidents. Le sujet des accidents est une substance *permanente* et *une* ; l'accident, au contraire, a des propriétés opposées et incompatibles : ils ne sont donc pas identiques. En effet : 1. — L'accident est variable ; il s'ajoute à l'essence comme l'action, augmente ou diminue comme la quantité, se perfectionne comme la qualité. 2. — Les accidents sont nombreux et dissemblables. « Autre chose, dit S. Augustin, est la grandeur, autre chose la couleur ou la figure. Que la taille diminue, la couleur et la figure peuvent demeurer identiques ; la couleur peut varier tandis que la grandeur et la figure ne varient point ; enfin il il n'y a point de corrélation nécessaire entre l'altération de la

figure et celle de la taille ou de la couleur. » Il n'y a donc pas, d'après les règles mêmes de la distinction réelle (n. 54), d'identification possible entre les accidents et la substance.

4° Preuve par la *fin* ou *cause finale* des accidents.— La substance incréée possède la plénitude de la perfection ; la substance créée, au contraire, est imparfaite et n'acquiert ses perfections que graduellement et par additions successives. Or un élément qui s'acquiert ne saurait se confondre avec celui qu'il vient compléter.

II. — On peut ajouter à l'appui de cette thèse deux nouveaux arguments, qui en font sentir l'un, la vraisemblance et l'autre, l'importance.

1° Le premier est tiré *d'une analogie de la foi avec la raison*. D'après l'enseignement de l'Eglise, la grâce sanctifiante, les vertus infuses et toutes les qualités surnaturelles sont des réalités « qui remplissent les cœurs des fidèles et les ornent d'une façon permanente » ; or, on ne saurait les assimiler à la substance de l'âme, car elles appartiennent à l'ordre surnaturel et peuvent être augmentées ou perdues, sans que l'âme soit atteinte dans son existence. Donc, par analogie, on peut, dans l'ordre naturel, conclure à la distinction des accidents et de la substance.

2° Le second est fourni par l'étude des *conséquences de la thèse opposée*. Refuser aux accidents une entité spéciale, c'est prétendre que les changements physiques, dont tout le monde est témoin, sont des changements de la substance elle-même. Mais cette concession accordée, on aboutit insensiblement : — *a*) à l'évolutionnisme ou transformation des essences ; — *b*) au panthéisme, car les substances, sujettes à des changements intrinsèques, ne sont plus réellement que des phénomènes dont le sujet d'inhérence unique est la substance même de Dieu ; — *c*) au scepticisme, qui découle comme corollaire logique, de la doctrine du flux continuel des essences et de toute vérité essentielle.

§ IV. — *Séparabilité des accidents et de la substance*[1].

119. État de la question. — 1. *Sens de cette question.* — C'est un fait, qu' « après la consécration de l'Eucharistie, les accidents du pain » demeurent sans leur substance. Voilà la doctrine théologique, qui donne lieu en philosophie à une vive controverse sur la possibilité de la séparation des substances et des accidents. Que si l'on croyait cette séparation impossible, il faudrait conclure que les espèces consacrées ne

1. Farges, *L'idée du continu* p. 91, 99.

sont plus réellement et numériquement les mêmes qu'auparavant : elles ne seraient plus que de simples apparences.

2. *Opinions.* — La « séparabilité » de la quantité et de la substance est une question nécessairement liée à celle de la distinction entre les accidents et leur sujet d'inhérence. Si l'on rejette avec les Cartésiens, les Eclectiques, les Rationalistes et beaucoup d'autres encore, la distinction de la substance et des accidents, on rejette, à plus forte raison, leur séparabilité. Mais les théologiens et la presque totalité des philosophes scolastiques regardent cette opinion moderne comme téméraire et erronée, surtout lorsqu'on l'étend aux espèces eucharistiques ; et ils formulent leur théorie sur la possibilité d'une séparation entre les accidents et la substance en quatre propositions :

1° L'accident *modal* ne peut exister isolé ; « bien que le mode se distingue réellement de l'objet modifié, il ne peut cependant subsister sans celui-ci ; le mode, en effet, est une sorte de forme de la chose qu'il affecte, et l'on ne concevrait pas qu'il conservât sa qualité de mode, sans modifier véritablement son objet ».

2° Aucun accident, même *absolu*, ne peut être naturellement séparé de la substance ; ses « aptitudes » essentielles réclament pour lui-même un sujet d'inhérence, auquel il emprunte son individuation et son existence.

3° Mais il suffira d'un acte de la *Toute-Puissance de Dieu* pour séparer de la substance la *quantité*, qui est une entité réelle, et pour lui conserver ainsi l'existence sans aucun sujet d'inhérence.

4° Après la séparation, la quantité joue relativement aux autres accidents, le rôle de « quasi-substance », et dans la Sainte Eucharistie, elle sert de substratum à la saveur, à la figure, à la couleur et aux autres propriétés du pain et du vin.

THÈSE

120. *La quantité, et par son intermédiaire tous les autres accidents, peuvent, en vertu de la puissance infinie de Dieu, demeurer séparés de la substance.*

I. — *Argument négatif.* — Dieu peut accomplir tout ce qui n'est pas intrinsèquement contradictoire ; or la « séparabilité » de la quantité et de la substance n'enveloppe aucune contradiction ; Dieu peut donc effectuer leur séparation.

Preuve de la *mineure*. — Si cette séparation enveloppait contradiction, elle viendrait ou de l'identité de l'accident et de la substance, ou du caractère essentiel de leur union, ou enfin de ce que la substance serait la seule cause capable de donner l'existence à la quantité. Mais aucune de ces hypothèses n'est légitime. — Et d'abord, il y a, on l'a vu, une distinction réelle entre l'accident et la substance (n. 119) : on ne saurait donc les considérer comme une seule et même chose. — D'autre part, l'union actuelle avec la substance n'est pas essentielle à l'accident : il lui suffit de l'aptitude ou de la puissance à cette union, puisque tout objet créé peut être indifféremment en acte ou en puissance sans que sa nature s'en trouve altérée. Enfin, si la causalité de la substance est capable de produire les accidents, pourquoi la cause première, qui est infinie, ne pourrait-elle les produire directement et les soutenir dans l'existence ?

Il faut donc conclure que la séparabilité de l'accident et de la substance n'implique pas contradition.

II. — *Argument positif*. — Si l'on excepte les effets formels et les effets purement modaux, Dieu, cause première, peut conserver tous les effets des causes secondes, sans se servir de ces causes, car la cause première a par elle-même une efficacité souveraine. Or l'accident absolu est à la substance ce que l'effet est à la cause seconde, tant efficiente que matérielle (n. 99) ; la substance, en effet, produit les accidents qui lui sont propres et peut recevoir en elle-même tous les autres. Dieu peut donc, conserver l'être à un accident sans le secours d'aucune substance, en suppléant sa causalité efficiente ou matérielle à l'égard de ses accidents.

C'est ce que dit fort bien S. Thomas : « L'effet dépend de la cause première d'une façon plus étroite que de la cause seconde. Dieu qui est cause première des substances et des accidents, trouve donc dans sa puissance infinie le moyen de perpétuer l'existence d'un accident, sans recourir à la substance qui le conservait précédemment dans l'être, après le lui avoir communiqué. » — Ailleurs, le Saint Docteur s'exprime d'une manière plus explicite encore : « La cause première a plus d'influence sur l'effet de la cause seconde, que cette cause seconde elle-même. Aussi lorsque la cause seconde cesse d'agir sur son effet, celui-ci peut continuer à subir l'action de la cause première. Il n'est donc pas douteux que Dieu puisse maintenir l'existence d'un accident sans son sujet. » (*I Sent.*, d. XVII, q. 2, a. 1 ; — *Sum. Theol.*, I, q. 77, a. 6.)

121. Objections de Descartes et des modernes. — Après avoir laissé de côté les propos injurieux, c'est à peine si l'on trouve dans la philosophie contemporaine une ou deux objections contre la théorie scolastique. A l'exemple des anciens adversaires de S. Thomas, les Cartésiens raisonnent comme il suit : Dieu ne peut agir d'une manière absurde ; or il est absurde qu'un accident soit sans sujet.

Rép. — *Je conc. la maj. et je dist. la min.* : qu'il soit absurde que des accidents se soutiennent sans sujet, au sens admis par les Cartésiens, *soit ;* mais au sens admis par les Thomistes, cette affirmation nécessite une nouvelle distinction : si l'on considère le cours ordinaire de la nature, *il est vrai* que l'existence d'un accident sans sujet est une absurdité ; mais si cette anomalie est un effet de la puissance de Dieu, *l'absurdité cesse.* — Les Cartésiens ont à nos yeux un double tort. Ils négligent de distinguer l'accident absolu de l'accident modal ; et même ils vont jusqu'à les confondre l'un et l'autre avec la substance. Mais aucun scolastique ne présente la rotondité de la terre comme un accident absolu ; aucun n'enseigne que le mode d'une chose soit séparable de cette chose.

Inst. I. — Un accident sans sujet ne pourrait plus porter ce nom, puisqu'il ne serait plus inhérent à une substance. L'accident séparé est donc une substance ou il n'est rien.

Rép. — *Je nie l'ant.*, car l'accident, bien que séparé actuellement de la substance, lui reste uni par aptitude. Or l'accident est une réalité à la nature de laquelle « il convient seulement d'exister en un sujet ». — Leibnitz le reconnaît, lorsqu'il dit : « Les réalités véritablement distinctes peuvent être séparées par un acte de la toute-puissance divine... celle-ci peut faire persévérer les dimensions malgré la disparition de l'objet ou de l'essence... Dieu tient à sa disposition l'existence et l'union de la substance avec les accidents réels. » (*Syst. théol.*, n. 49.)

Inst. II. — Dieu ne peut séparer la pensée de l'esprit pensant ; il ne peut donc séparer la quantité de son sujet.

Rép. — *Je nie* la parité des deux cas. La pensée est un acte vital et immanent dont toute la raison d'être consiste à procurer la perfection de l'âme pensante ; supprimer l'âme, c'est donc enlever toute raison d'être à la pensée. La quantité extensive, au contraire, n'a rien de vital ; elle ne perfectionne pas seulement son sujet, mais elle agit sur les corps environnants, tels que l'air, la lumière et les sens. Donc, suppression faite de la substance, la permanence de l'étendue conserve encore une raison d'être, si tel est le bon plaisir de Dieu.

ARTICLE II.

Les Accidents en particulier.

De ce qui précède (n. 115), il faut conclure à l'existence de

neuf accidents. Nous ne consacrerons cependant à leur étude que sept paragraphes, car il y a peu de chose à dire de la *situation* et de l'*habit*, et une commune explication s'impose pour *l'action et la passion*.

§ I. — *La Quantité* [1].

122. Nature de la quantité en général. — A. — Au sens *étymologique*, la quantité est ce qui répond aux deux questions : quelle est la grandeur de tel objet ? combien y a-t-il d'objets ? C'est donc elle qui fait les dimensions ou le nombre des choses.

B. — *En elle-même*, la quantité en général est ce qui est composé de parties ou *divisible en parties de même espèce*. Si ces parties, avant la division, sont indistinctes, en sorte que la fin de l'une soit le commencement de l'autre, on a la quantité *continue*, comme dans une surface ; si elles sont déjà distinctes, on a la quantité *discrète* ou le nombre : dix hommes.

1° On la définit : ce qui est *divisible*, car la divisibilité est au moins la propriété la plus frappante des objets étendus ou nombreux, et comme telle suffit à les désigner.

2° Elle est divisible en *parties de même espèce*, qui, après leur séparation, conservent toute l'essence de l'objet qu'elles constituaient ; aussi ces fractions demeurent-elles toujours étendues et divisibles. Telle est la division d'une goutte d'eau en deux gouttes plus petites. Sa division en hydrogène et oxygène ne nous indiquerait pas sa quantité, mais sa nature.

3° La quantité subsiste, même si elle n'est susceptible que d'une division *idéale* : ainsi l'atome, quoique insécable, n'en est pas moins un objet étendu. C'est en ce sens large, que le mouvement, le temps, la ligne, la surface, sont mesurables par la quantité.

123. Nature de la quantité proprement dite ou continue. On la définit : *l'accident extensif de la substance corporelle, en parties continues et coexistantes*, par ex. : sur une longueur de deux ou trois mètres.

1. C'est un *accident*, ce n'est pas l'essence des corps, mais c'est une propriété réelle, qu'il ne faut pas réduire à une pure apparence : ces deux assertions seront prouvées en Cosmologie,

1. Farges, *Idée du continu*, p. 71 et suiv.

l'une contre les atomistes, et l'autre contre les sceptiques (Cosm., n. 22-23).

2. C'est un accident *extensif* de la substance. On appelle aussi l'étendue considérée sous ses trois dimensions : *longueur*, *largeur* et *profondeur*.

3. C'est un accident de la substance *corporelle* : la quantité-masse ne doit donc pas se confondre avec la quantité-force, qui s'attribue métaphoriquement aux esprits.

4. C'est cet accident extensif qui fait la *continuité* des parties. Dans les quantités continues, comme celle d'une pierre, les parties sont, en effet, réunies entre elles par un lien commun. Il n'en est pas de même dans les quantités discrètes ; ex. : mille hommes, trente philosophes.

5. La quantité continue est enfin caractérisée par des parties *coexistantes*. Aussi reçoit-elle parfois le nom de quantité *permanente*, par opposition à la quantité *successive*. Or la quantité est permanente, si ses parties coexistent ensemble, comme cela a lieu dans les corps ; elle est successive, lorsque ses éléments, comme ceux du temps, se suivent les uns les autres, sans pouvoir jamais coexister.

La quantité, abstraction faite des propriétés physiques, n'est autre que *le corps mathématique*. Elle comprend la surface, la ligne et le point. — Trois remarques doivent être faites à propos du *point* : 1° le point n'a pas de quantité, car il est indivisible. 2° Ce n'est pas une entité réelle et physique, comme le prétendent à tort ceux qui ne distinguent pas le corps mathématique du corps physique. 3° Il possède cependant un fondement dans la réalité, car il est le terme réel de la ligne et de la quantité [1].

124. Essence de la quantité continue [2]. — Les corps étendus présentent cinq propriétés principales. En effet, la substance corporelle : 1. — jouit d'une étendue interne, c'est-à-dire qu'elle possède des parties entitativement différentes et capables de se dilater dans l'espace ; 2. — leur diffusion accomplie, le corps se trouve localisé ; 3. — il est alors impénétrable ; 4. — il devient actuellement divisible, et 5. — susceptible de mesure. Mais quelle est parmi ces propriétés celle qui constitue la quantité? Les philosophes sont loin de donner

1. Farges, *Idée du continu*, p. 147-160. — 2. Farges, *Idée du continu*, p. 79-90.

à ce problème une solution unique. L'opinion la plus probable paraît être la suivante :

THÈSE

La quantité consiste essentiellement dans l'extension interne des parties dans le tout substantiel.

I. — La démonstration directe de cette thèse s'appuie sur *la notion d'essence*. On appelle essence d'une chose ce qui en constitue le fond, la distingue de tout autre objet, et joue en elle le rôle de principe par rapport à toutes ses autres propriétés. Or, sans parties entitativement différentes, on ne saurait avoir ni un objet étendu, ni un être distinct des esprits, ni une chose capable d'occuper un lieu, d'être divisée... Donc, l'essence de la quantité n'est autre que l'extension interne des parties, c'est-à-dire la pluralité et l'ordonnance des parties dans le tout substantiel.

II. — *L'examen des opinions opposées* conduit à la même conclusion. Tout le monde admet que l'impénétrabilité et la mensurabilité ne sont que des propriétés secondaires et des effets formels de la quantité. Or,

A. — Il en faut dire autant de la *divisibilité*, malgré les affirmations contraires de quelques auteurs (Sanseverino, Vallet). On conçoit, en effet, un corps comme étant constitué de parties internes et distribuées suivant un certain ordre, avant de concevoir sa divisibilité. Bien plus, la pluralité des éléments constitutifs n'entraîne pas toujours la possibilité d'une division actuelle de ces éléments ; c'est ce que l'on reconnaît au sujet des atomes. — Que si par divisibilité on entendait seulement parler de la pluralité des parties, c'est-à-dire d'une possibilité purement *radicale* de division, il y aurait accord presque complet entre l'opinion en question et celle que nous soutenons.

B. — *A fortiori*, la quantité n'est pas, comme le veulent les Cartésiens, *l'étendue locale des parties*. La localisation n'est, en effet, qu'une relation extérieure, accidentelle et secondaire des corps : or, avant d'avoir des relations extérieures, il faut être. On peut donc concevoir un corps qui aurait l'étendue locale non en acte, mais en puissance. Cette extension potentielle serait réelle, bien que non circonscrite dans

un lieu. Et c'est le privilège dont jouit le corps de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie.

125. Autres espèces de quantité. — A la quantité proprement dite, qui est *corporelle*, *permanente* et *continue*, on oppose la quantité *virtuelle*, *successive* et *discrète*.

1° La quantité *virtuelle* s'attribue, par métaphore, au degré de perfection des objets immatériels, qui sont égaux ou inégaux entre eux; et, à ce point de vue, mesurables.

2° La quantité *successive* est de trois sortes : on donne ce nom au temps, au mouvement et à la parole : le temps se compose d'instants successifs, le mouvement de distances, le discours de mots. Et jamais on ne peut se trouver en présence de deux parties simultanées d'une telle quantité.

3° La quantité discrète ou le nombre se définit exactement : « *une multitude mesurée par la répétition de l'unité* ».

a) C'est une *multitude* ; or une multitude se compose « d'unités dont l'une n'est pas l'autre ». « L'idée de nombre, dit Balmès, naît de la comparaison, lorsque nous voyons un objet qui n'est pas l'autre », et qui font deux.

b) Cette multitude est *mesurée par la répétition de l'unité* : si, en effet, les unités n'ont pas une conformité de nature suffisante pour former un tout, il n'y a point de nombre. « De là ce dicton : cheval et cavalier ne font point deux, mais deux fois un, parce que homme et cheval s'offrent à l'esprit par leur différence : pour devenir nombre, ils doivent se présenter sous une idée commune. »

Le nombre se compose *donc* d'un double *élément*. Le premier est la *matière* consistant dans les objets nombrables, car, de même que dans la quantité continue, les parties, quoique indistinctes, sont antérieures à la divisibilité, ainsi dans la quantité discrète, les objets sont supposés multiples et numériquement distincts. Le second élément est la *forme*, d'où résulte l'unité suprême : c'est, en effet, grâce à leur forme, que beaucoup d'objets sont groupés par l'esprit en telle ou telle collection. Par exemple, le nombre trois diffère spécifiquement de trois unités séparées. Le nombre est donc fondamentalement dans les objets et formellement dans l'esprit. Aussi l'appelle-t-on à bon droit un être de raison fondé sur la réalité.

§ II. — *La Qualité.*

126. Nature de la qualité. — *Au sens large*, la qualité

désigne toutes les espèces d'accidents. Ceux-ci sont tous, en effet, une *qualification* de la substance. — *Au sens strict,* elle se définit : « *Un accident qui complète et parfait la substance, tant au point de vue de l'existence qu'à celui de l'opération.* » Telles sont la science, la vertu, la santé.

1° La qualité *complète* la substance. Mais elle le fait d'une autre manière que le suppôt ou la personne qui sont, non point des accidents, mais des modes de la substance.

2° Elle *parfait* la substance, soit au sens propre du mot, comme le fait la science pour l'esprit, soit au sens opposé, comme lorsqu'il s'agit d'un vice ou d'une maladie.

3° Elle parfait la *substance*, qui est le sujet de la qualité. Ainsi la substance de l'âme est, au moins d'une manière éloignée, le sujet de la science.

4° Elle la perfectionne dans son *existence* et son *opération*. Ces mots désignent le double mode suivant lequel la substance est perfectionnée par la qualité : pour le premier, on peut donner comme exemple la beauté du corps ; pour le second, la capacité de l'intelligence.

La qualité est donc : 1° un accident *réellement distinct de la quantité*. Par la quantité, en effet, un objet est étendu, et c'est pour cela que cet accident ne se rencontre que dans les corps ; la qualité, au contraire, convient aux corps et aux esprits. On comprend aussi aisément, que deux substances de même quantité puissent avoir des qualités entièrement différentes. — La qualité se distingue *a fortiori* des accidents relatifs, car elle n'implique aucune comparaison des corps entre eux.

2° La qualité est *plus noble que la quantité*. D'abord, elle ne vient pas de la matière, comme la quantité ; son origine est dans la forme (Cosmol., n. 79). Ensuite, elle est elle-même une perfection supérieure à la quantité : aussi est-il, par ex., plus parfait d'être sage que d'être grand. — Cela admis, il faut conclure qu'au point de vue de la perfection, la qualité est le plus noble de tous les accidents, puisque les deux accidents absolus sont ceux qui perfectionnent davantage la substance.

127. Espèces de qualités. — Il y a quatre modes, suivant lesquels la qualité peut affecter la substance ; c'est dire qu'il existe quatre sortes de qualités. En effet :

D'après ce qui a été dit, la qualité parfait la substance au point de vue soit de son opération, soit de son existence. Dans la première hypothèse, la qualité dispose la substance à agir d'une façon bonne ou mauvaise ; et on lui donne le nom

d' « *habitude* » (1re espèce) ; — ou bien elle donne à la substance le simple pouvoir d'agir, et elle se nomme alors « *puissance active* » (2e espèce). — Dans la seconde hypothèse, elle affecte le sujet lui-même par une altération sensible ; elle se désigne alors sous l'appellation de « *qualité de passivité* » (3e espèce) ; — ou bien elle range seulement dans un ordre déterminé les éléments étendus, ce qui lui fait prendre le titre de « *figure* »(4e espèce).

La *première* espèce de qualité *est celle qui prédispose la substance à agir d'une manière convenable ou défectueuse.* C'est une *habitude* ou une *disposition,* suivant que la qualité est d'une acquisition difficile ou facile ; ainsi, la vertu et la science sont des habitudes ; les dons naturels sont plutôt des dispositions. L'habitude et la disposition diffèrent entre elles « comme le parfait et l'imparfait », ou comme les diverses espèces d'un même genre, car tantôt simple la disposition se transforme en habitude, comme l'enfant devient un homme, tantôt elle est incapable de subir ce changement.

La *seconde* espèce de qualité *est celle qui donne à la substance la simple puissance d'agir.* Telles, la volonté, l'intelligence, la sensibilité et les autres puissances ou facultés des êtres.

La *troisième* espèce de qualité se définit brièvement : « *l'altération d'un corps sensible* ». On en trouve des exemples dans la chaleur, le froid, la couleur. On l'appelle : — *a*) une *altération,* pour la distinguer de la passion qui la produit : ainsi la crainte produit la pâleur ; — *b*) c'est une altération *sensible* ; elle n'affecte que les corps, car les substances spirituelles, étant des formes incorruptibles, ne sont aucunement capables de modifications purement passives.

Enfin la *quatrième espèce de qualités,* exclusivement propre aux objets matériels, n'est autre chose « *qu'une disposition ou une délimitation des parties de la quantité* ». Dans les objets qui ont reçu leur disposition de la nature, elle prend le nom de figure, telle la figure de l'homme. Mais dans les objets confectionnés par l'industrie humaine, elle est plus souvent désignée sous le nom de forme, comme on dit : la forme d'une maison.

§ III. — *La Relation.*

128. Nature de la relation. — A. — Au sens *étymologique,* le mot *relatif* s'applique aux objets qui ne peuvent ni exister ni être pensés, sans qu'en même temps un autre objet existe ou soit pensé ; par exemple, le père et le fils. Au relatif s'oppose l'*absolu* qui existe et est pensé sans aucun autre objet : par exemple, la pierre, l'arbre, l'homme.

B. — *En soi,* la relation est un *accident réel en vertu duquel*

une substance se trouve en rapport avec une autre. Telles sont la paternité et la filiation.

1° C'est un *accident*, c'est-à-dire un élément ajouté à la substance. Sa suppression fait cesser la relation, mais ne supprime pas le sujet lui-même. Voilà comment cet accident se distingue des trois relations *transcendantales* : l'unité, la vérité et la bonté, et aussi des relations *essentielles*, par ex., celle de tout objet avec sa fin : relations qu'on ne peut faire disparaître sans supprimer le sujet lui-même.

2° Il faut aussi remarquer que la relation dont nous parlons est un accident *réel*, ce qui empêche de la confondre avec la relation logique, établie par la seule raison, soit entre des concepts, soit entre des objets qui n'offrent aucun fondement à un tel rapport, par ex., entre l'olivier et la paix.

3° La relation désigne cette manière d'être, par laquelle une substance *se trouve en rapport avec une autre.* Elle diffère donc de la quantité et de la qualité, en ce que, au lieu de perfectionner la substance dans son être propre, elle la rapporte à une autre réalité distincte d'elle-même.

C. — La relation réelle implique un *triple élément* : *sujet, terme et fondement.* Par sujet on entend la chose qui est rapportée à une autre chose. Cet objet auquel est rapporté le sujet, est le terme. Quant au fondement, il n'est autre que le principe même de la relation. Sujet et terme constituent ce que l'on appelle les extrêmes de la relation.

Les extrêmes doivent ne pas s'identifier ; leur distinction est donc une condition de la relation. Sans elle, la relation est non seulement impossible, mais encore inintelligible. La similitude nécessite, par ex., la présence de deux objets blancs, dont l'un est sujet, l'autre terme ; ainsi la ressemblance de la blancheur de Socrate avec celle de Platon a pour fondement la blancheur de Socrate et pour terme celle de Platon.

129. Espèces de relations réelles. — A. — Au point de vue de leur *fondement*, on distingue : *a*) les relations de *dépendance*, c'est le cas de l'effet et de la cause, du mesuré et de sa mesure. Ainsi l'enfant dépend de son père, le serviteur de son maître ; *b*) les relations de *ressemblance*, soit en quantité (égalité), soit en qualité.

B. — Au point de vue du *sujet* où elle réside, la dépendance

est *mutuelle* ou *non mutuelle*. Dans le premier cas, le fondement modifie réellement les deux termes, et produit une relation double et réciproque, c'est le cas du père et du fils : la génération qui les unit se retrouve active chez le père et passive chez le fils. — Dans le second cas, le fondement n'affecte réellement qu'un des deux termes, et la relation n'est pas réciproque. Ainsi la création rattache l'homme à Dieu, et nullement Dieu à l'homme.

130. Existence de relations réelles dans le monde. — Les anciens Stoïciens, les Arabes, Avicenne et Averroès, les nominalistes, les sceptiques, enfin Hume et Locke nient la possibilité des relations réelles, dans la création.

THÈSE

Il y a dans le monde des relations réelles.

Preuve. — Pour constituer une relation réelle, quatre conditions sont requises et suffisantes : un sujet réel, un terme réel, un fondement réel et une distinction réelle entre le fondement et le terme. Or on trouve parfois ces quatre conditions réalisées dans les choses créées.

La mineure s'établit par induction pour toutes les relations et pour chacune en particulier. Prenons pour exemple la *paternité* de Pierre par rapport à Jean : 1° le *sujet* de cette relation, c'est-à-dire Pierre, est évidemment réel ; 2° il en faut dire autant du *terme* Jean ; 3° le *fondement*, qui est la génération elle-même, ne manque certainement pas de réalité, car elle a déterminé dans le père et dans le fils un changement véritable, en vertu duquel ces deux êtres sont rapportés l'un à l'autre ; 4° enfin une *réelle distinction* existe entre le fondement et le terme de la relation, car la génération diffère de l'être engendré, comme l'opération de la cause se distingue de son effet. La relation de paternité réalise donc les quatre conditions indiquées plus haut.

On en peut dire autant du rapport de *similitude* et de tous les autres rapports de dépendance, de causalité, etc.

Ce qui le *confirme*, c'est que supprimer la réalité objective des relations, c'est détruire la réalité de l'ordre physique, aussi bien que l'ordre moral et civil, des droits et devoirs mutuels, que l'on ne peut fonder sur de simples apparences, mais sur

de vraies relations de causalité, de dépendance et de similitude, etc.

Obj. : La relation n'est que le résultat d'une comparaison faite par l'esprit entre le sujet et le terme : elle n'est donc qu'un être de raison.

Rép. — *Je dist. l'ant.* : que toute relation soit obtenue, c'est-à-dire *connue* par comparaison ; *c'est exact.* Mais que notre pensée soit le seul fondement de son existence, il faut *le nier*, car, par ex., la ressemblance de deux hommes blancs, Socrate et Platon, n'existe pas seulement dans l'esprit, elle est fondée sur leur blancheur réelle.

Corol. — *La relation est donc la moindre de toutes les entités.* Elle ne jouit pas de l'*aséité*, comme Dieu ; elle n'est pas *par elle-même*, comme la substance créée ; elle ne repose pas intrinsèquement *dans un autre être*, comme l'accident; mais elle implique un rapport de l'objet qu'elle affecte à un autre qui en est distinct. Aussi Aristote l'appelle-t-il « τὸ *ad aliquid* », c'est-à-dire ce dont tout l'être consiste à se rapporter à une autre chose.

§ IV. — *L'Action et la Passion.*

On comprendra aisément la nature de *l'action* et de *la passion*, en se souvenant de ce qui a été dit au sujet de l'acte et de la puissance (n. 29-35). Mais, comme entre l'action et la passion se place le *mouvement*, qui en est comme la synthèse et l'explication, nous allons traiter de ces trois notions.

I. *L'Action.*

131. Nature de l'action. — A. — Il suffit d'analyser une action quelconque, la caléfaction de l'eau, par exemple, pour découvrir en elle les sept *éléments* suivants :

1. L'*agent* ou le principe actif, par ex., le feu. 2. — La *puissance* active ou l'énergie grâce à laquelle l'agent exécute son opération, par ex., l'énergie calorifique. 3. — L'*action* ou l'exercice même de cette force, c'est-à-dire la caléfaction. 4. — La *passion* ou la réception de l'action dans le terme passif de la caléfaction. 5. — La *puissance* passive ou capacité de subir l'action de l'agent. 6. — Le *patient*, par ex., l'eau soumise à l'influence de la chaleur. 7. — Enfin l'*effet* ou le résultat produit, c'est-à-dire le nouvel état calorifique de l'eau, qui persévère plus ou moins longtemps après le phénomène de passion.

B. — Cette énumération, qui paraît subtile, a son importance tout d'abord au point de vue de la définition de l'action :

a) L'action est *l'exercice même de la puissance active*. De même que la puissance, par laquelle la substance se trouve disposée à produire un acte, tient pour ainsi dire le milieu entre la substance et l'action, ainsi l'action se trouve être un intermédiaire entre la puissance et l'effet produit.

b) On la définit encore dans les créatures : *un accident en vertu duquel la substance produit un effet*. Mais cette définition n'est exacte qu'au point de vue des créatures. Celles-ci sont seules capables d'action accidentelle. En Dieu, tout est substantiel, et aucun intermédiaire n'est concevable entre sa puissance et l'effet de cette puissance.

c) Elle est aussi *l'acte second de la puissance active* ; l'acte premier de la puissance consiste dans l'existence. L'action est son acte second.

132. Principales espèces d'actions. — 1° Au point de vue *de la durée*, on distingue les actions *instantanées*, qui s'accomplissent en un moment, comme la création de l'univers par Dieu (Cosmol., n. 25) ; et les actions *successives*, qui exigent plus d'un instant : telle est la caléfaction de l'eau.

2° Au point de vue de l'*effet produit*, l'action a pour terme ou un objet qui n'existait pas, et on est alors en présence d'une *création* ; ou bien un objet préexistant en puissance, afin de le faire passer à l'acte, et, en ce cas, elle prend le nom générique de *production*. A son tour, la production peut avoir pour terme une nouvelle substance, par ex., la cendre qui provient de la combustion du bois ; on l'appelle, en cette hypothèse, *génération*. Parfois, au contraire, elle n'aboutit qu'à la production d'un accident, comme est le changement de couleur ; on la désigne alors sous le nom d'*altération*.

3° Si l'on considère le *substratum* de l'effet produit, on est amené à distinguer l'action *immanente* et l'action *transitive*. L'action immanente est celle dont l'effet se produit dans l'agent lui-même. Principe et terme de l'action se trouvent alors réunis en un même sujet. Ainsi, la contemplation est dite immanente, parce qu'elle parfait le sujet qui contemple en demeurant en lui. Lorsque l'effet se fait sentir au dehors de la cause, en sorte qu'il n'y a point identité du sujet et du terme de l'action, celle-ci se nomme transitive ; telle est, par ex., la

caléfaction de l'eau ; ici l'effet tire son principe du feu et se manifeste dans l'eau.

4° Enfin, au point de vue de la présence du *terme* sur lequel agit l'agent, on distingue l'*action à distance* et l'*action par contact*. Mais ce contact peut être de deux sortes : ou bien la substance de l'agent est en contact immédiat avec le patient, ou bien ce contact est médiat, et alors la vertu de l'agent parvient jusqu'au patient au moyen d'un intermédiaire. C'est ainsi que le feu chauffe directement le vase, et ne touche le liquide contenu que d'une manière médiate. Que si l'action se produisait sur un objet absent, sans aucun contact ni immédiat ni médiat, on aurait une action *à distance*.

133. Impossibilité de l'action à distance[1]. — Suivant la plupart des dynamistes, les monades simples, qui constituent les corps, sont séparées les unes des autres par des intervalles absolument vides. Chacune agit par attraction et répulsion sur la voisine *sans qu'aucun intermédiaire* serve au transport de cette action. Cette doctrine est également soutenue par un grand nombre d'atomistes. Mais elle est fausse.

THÈSE

Il n'y a et il ne peut y avoir aucune action à distance.

I. *Il n'y en a pas.* — La Physique enseigne que l'attraction et la répulsion entre deux points matériels sont en raison inverse du carré de la distance qui les sépare ; or l'action à distance est incompatible avec une telle loi : car, si aucun intermédiaire entre deux points n'occasionne une déperdition d'énergie, celle-ci devrait se manifester, avec la même intensité à son entrée dans le patient qu'à sa sortie de l'agent. L'action à distance est donc en contradiction avec les lois de la physique.

II. *Il ne peut y en avoir.* — Nos adversaires se trouvent en présence d'un dilemme. Si l'on admet l'action à distance, il faut admettre qu'une créature peut agir là où elle n'est pas ; ou prétendre qu'elle se trouve présente à distance, c.-à-d., en un endroit dont elle est éloignée. Or chacune de ces alternatives est en désaccord manifeste avec la raison, car on ne peut séparer l'action de son agent, ni l'agent du lieu qui le circonscrit.

Pour certains, l'action serait une émission des accidents hors de l'agent à travers le vide ; d'autres supposent que l'agent exerce son influence sur

1. Farges, *Matière et forme*, p. 103-109.

le patient sans rien émettre hors de lui-même ; enfin il en est qui attribuent aux corps la propriété d'être virtuellement présents en plusieurs lieux, comme les esprits. Mais ces hypothèses sont ou contradictoires, ou inutiles, ce qui justifie l'axiome : « Point d'action à distance », ou « toute action s'opère par contact ».

134. Possibilité de l'action transitive [1]. — Il n'y a pas de doute que Dieu ne puisse opérer des actions transitives : autrement la création serait un acte immanent, dont le terme se confondrait avec l'agent ; comment dans une telle hypothèse échapper au panthéisme ? Mais, dans les créatures, l'action transitive est-elle possible ?

THÈSE

L'action transitive de l'agent dans le patient est un fait qui ne répugne en rien.

I. *C'est un fait* qu'il y a entre les créatures de nombreuses actions transitives. L'expérience interne l'affirme, d'accord avec celle des sens externes.

A. — D'après *la conscience* : — *a*) non seulement le corps et l'âme s'influencent d'une manière mutuelle, par ex., dans les actes d'attention, de volonté, de locomotion ; — *b*) mais encore un organe corporel peut agir sur un autre, comme, par ex.: la main droite sur la main gauche. La conscience saisit ici à la fois l'agent et le patient qui sont les deux termes de l'action transitive ; — *c*) plus souvent cependant, la conscience ne saisit qu'un seul des deux termes, d'où l'on induit l'extériorité de l'autre. Ainsi, tantôt c'est sa propre passion qu'elle perçoit, par ex., lorsque nous recevons un coup ; tantôt c'est sa propre action qui pénètre les objets extérieurs, comme le prouvent leur réaction et leur résistance, par ex., lorsque nous faisons effort pour soulever une masse pesante.

B. — L'expérience *externe* fournit deux ordres de faits : — *a*) *des faits vulgaires* : ainsi le feu échauffe l'eau et l'eau éteint le feu ; le marbre est sculpté par l'artiste et le fils engendré par son père, etc. ; — *b*) *des faits scientifiques*, qui, démontrent avec clarté les lois et les moyens de ces actions réciproques. Par ex., la merveilleuse adaptation de l'oreille et de l'œil montre comment le premier de ces organes peut recevoir les sons, et le second la lumière.

1. Farges, *Théorie fond.*, ch. VI, IX, X, XI.

Bon gré, mal gré, il faut donc admettre ces faits évidents, avant de chercher à les expliquer. Et la difficulté qu'on éprouve à en rendre compte ne saurait justifier les négations de ceux qui se refusent à les reconnaître.

II. — Au reste, l'action transitive *n'a rien en soi de contradictoire*.

A. — *Explication*. Outre les accidents absolus et incommunicables, tels que la quantité, il est un accident *relatif*, qui, sans passer d'un objet à l'autre, est commun à ces deux objets à la fois, parce qu'il résulte du concours simultané des deux. Telle est l'action qui, donnée d'un côté, reçue de l'autre, devient ainsi le produit commun de l'agent et du patient. — En d'autres termes, on conçoit sans difficulté que l'agent et le patient puissent par contact s'unir dans une même action : en sorte que deux corps, impuissants à se compénétrer matériellement, se trouvent pénétrés et informés par une même force ou une même action. Si une même âme peut animer plusieurs membres, pourquoi une force unique ne pourrait-elle pas informer plusieurs molécules ?

B. — *Solution* des objections. L'action transitive, de l'aveu même de Leibnitz, ne répugnerait que dans la mesure où elle impliquerait une action à distance ou l'émigration d'une qualité de l'agent dans le patient. Or notre théorie n'implique ni l'une ni l'autre. — 1. Elle ne suppose aucune action à distance, puisque l'agent et le patient doivent être unis par contact, de façon à ne constituer qu'un seul tout formel. — 2. Elle n'implique pas davantage une émigration d'accidents, car, nous l'avons fait observer avec soin, l'action n'émigre pas puisqu'elle est commune à l'agent et au patient : elle est simultanée et n'a aucune priorité de temps sur la passion, mais seulement une priorité logique ou d'origine ; — et d'autre part, l'effet produit dans le patient n'est pas une entité détachée de l'agent, mais un élément nouveau tiré de la puissance du patient par l'action de l'agent, S. Thomas l'avait bien remarqué : « Dire qu'un corps échauffe, ce n'est pas prétendre que la chaleur incluse dans ce corps se transporte dans la substance échauffée ; c'est dire que, par l'effet de la chaleur du premier élément, le calorique du second passe de la puissance à l'acte. » L'action transitive ne suppose donc aucune émigration de qualités de l'agent dans le patient. Elle consiste seulement dans la génération de qualités nouvelles dans le patient, en vertu d'une action commune aux deux principes actif et passif.

C. — Les conséquences absurdes de la doctrine opposée fournissent à la nôtre une *confirmation*. Nier l'action transitive et la communication des substances, c'est : — *a*) rendre illusoire la causalité ou l'action mutuelle des créatures, qui ne s'explique plus alors sans un « *Deus ex machina* » ; — *b*) supprimer la possibilité de toute science objective, les actions des objets ne pourront plus agir sur nos sens ; — *c*) et rendre

impossible la révélation elle-même. C'est bien la triple erreur que nous trouvons à la base du subjectivisme contemporain, et elle a sa source dans la négation de l'action transitive.

II. *La Passion.*

135. Nature de la passion. — A. — D'après ce qui précède (n. 131), la passion est l'opposé de l'action et se définit : *la réception de l'action par la puissance passive* ; — *l'exercice de la puissance passive*, — ou enfin *l'acte second de la puissance passive.* — *Puissance passive*, disons-nous, car « bien que, par rapport à l'agent, le patient ne soit que le terme de l'action, celui-ci n'en est pas moins dans la nécessité de posséder une aptitude, une disposition à une sorte de coopération passive qui le rende capable de recevoir tel ou tel effet ; aussi le patient reçoit-il le nom de co-principe ou de cause passive ».

B. — Le mot passion s'emploie donc en Ontologie dans un sens *très large*. Un être y est qualifié de patient, dès lors qu'il reçoit la modification qu'il était en puissance de subir.

Cette signification *ontologique* du mot passion ne doit pas être confondue avec trois autres acceptions vulgaires du même terme.

a) *A proprement parler*, on n'entend pas par passion la réception de n'importe quelle action. Ce terme désigne ordinairement l'influence d'une opération nuisible au patient, « telle que la maladie ou la tristesse » ; c'est alors, dit-on, que la nature *pâtit*.

b) *Avec moins d'exactitude*, on emploie le mot passion pour exprimer une vive émotion psychologique de caractère sensible, comme sont par exemple : l'amour, la crainte.

c) Enfin l'usage de ce mot *est étendu* à la désignation des qualités appartenant à la troisième espèce (n. 127). Telle la pâleur occasionnée par la crainte.

136. Distinction de la passion et de l'action.

THÈSE

L'action et la passion sont deux accidents réellement distincts de la substance et des autres accidents ; mais il n'y a entre eux qu'une distinction modale.

I. *L'action et la passion sont réellement distincts de la substance.* — La substance est concevable sans action ni passion, et peut exister sans ces accidents : il y a donc entre elle et ceux-ci une distinction réelle [1] (n. 54).

1. Farges, *Théorie fondam.*, ch. XI, en entier.

II. *L'action et la passion diffèrent des autres accidents.* — Les autres accidents relatifs ont trait soit à la substance entière, comme la relation proprement dite, soit au lieu, comme l'espace, etc., mais aucun, en dehors de l'action et de la passion, n'a trait à la puissance d'agir et de pâtir.

III. *L'action et la passion présentent entre elles une différence modale.* — Elles sont *distinctes*, au moins dans les actions transitives : autre chose, en effet, est la production, autre chose est la réception. Point d'identification possible, entre l'action de chauffer et l'état du corps qui subit l'influence de la chaleur. — Il n'y a toutefois ici qu'une distinction *modale*; l'action et la passion, comme on le dira plus loin (n. 138, IV), ne sont que les deux modes ou les deux termes d'une seule et même action, que l'on considère tantôt comme produite, tantôt comme reçue, suivant que l'on a en vue le terme *d'où part* l'action ou bien celui *où aboutit* cette action.

Action et passion sont donc deux prédicaments distincts (n. 116). Et il ne faut pas s'en étonner : car, bien que l'action produite et celle qui est reçue ne forment qu'une même action, autre chose est donner, autre chose recevoir.

III. *Le Mouvement* [1].

137. Nature et existence du mouvement. — En général, le mouvement est le « passage de la puissance à l'acte », soit dans l'action, soit dans la passion.

A. — A prendre le mouvement au *sens concret*, ce mot peut avoir une quadruple signification.

1. En un sens *très large*, ce terme désigne un changement ou *une action, quelle qu'elle soit*, alors même que le passage de la puissance à l'acte s'y ferait d'une façon instantanée : ainsi « les actes de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité sont des mouvements ».

2. En un sens *large*, ce mot peut signifier une *action successive*, dont on dit pour cette raison qu'elle se résout en mouvement. Tels sont le temps, la parole : en ce sens, le mouvement diffère du changement, qui comprend aussi les actions instantanées, comme l'annihilation, la création.

3. A *proprement* parler, on entend par mouvement, le mou-

1. Farges, *Théorie fondam.*, ch. IV, V.

vement local, c'est-à-dire *le passage d'un corps d'un lieu dans un autre.* « Au sens propre, dit Aristote, le mouvement consiste à changer de place. » — Remarquons toutefois que le mouvement local peut être de trois sortes, suivant que le changement est purement *local* ou que, en même temps, il affecte un caractère *qualitatif* ou *quantitatif.* En effet, les mouvements locaux ne produisent pas seulement des changements de lieu ; ils engendrent aussi des transformations atteignant la qualité et même la quantité. Telles sont, par ex., les vibrations moléculaires, qui déterminent l'élévation de la température, et par là la dilatation des corps.

B. — Au sens *abstrait*, le mouvement, étant un passage à l'acte, est défini par Aristote « un acte commencé », autrement dit : « l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est encore en puissance » : Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιούτον. Le mouvement est un *acte*, c'est-à-dire quelque chose de positif, car il est un mode de l'être réel. Mais c'est un acte *imparfait* : ce qui se meut est en voie de parvenir à l'acte accompli, lequel cependant n'est atteint qu'au terme du mouvement, et cet acte est celui d'une puissance, considérée *comme telle* ; c'est donc l'évolution incomplète de cette puissance, une marche et une tendance vers un terme [1].

C. — Aussi distingue-t-on *trois moments* dans le mouvement ; l'état de simple puissance, l'acquisition de la perfection, enfin la possession de cette perfection. Mais formellement, le mouvement consiste dans l'acquisition, et celle-ci tient le milieu entre les deux extrêmes, qui sont les deux termes du mouvement. L'un est le *point de départ* du mouvement, l'autre, son point final *d'arrivée.*

Nota. — Quant à *l'existence* du mouvement dans la nature, personne n'en a jamais douté, si ce n'est autrefois les Eléates et, de nos jours, Herbart et Fouillée. Mais leurs scrupules sont vains, car « rien ne saurait prévaloir contre ce fait évident ; le mouvement est là sous nos yeux, manifeste, palpable ; on le prouve en marchant. Serions-nous réduits à l'impuissance de l'expliquer, il n'en existerait pas moins [2] ».

138. Théorie péripatéticienne du mouvement. — On peut la ramener à quatre points fort importants.

1. Farges, *ibid.*, p. 51. — 2. Cf. Farges, *ibid.*, 27, ch. 1er en entier.

I. *Réception de l'action de l'agent dans le patient* [1].

Le mobile purement passif reçoit, sans la modifier, l'action du moteur. — La puissance purement passive, en effet, n'a d'autre capacité que celle de recevoir. Il est vrai, que cette réception n'est pas toujours adéquate et parfaite, car elle varie proportionnellement à la capacité du patient, suivant l'axiome : « Tout ce qui est reçu, l'est d'une façon proportionnée à chaque objet récepteur. » Mais cette imperfection *dans le degré* de la réception ne modifie en rien la *nature* de l'action reçue. C'est ainsi, dit S. Thomas, que l'eau de la mer ne change pas de nature parce qu'on la verse dans une amphore, incapable pourtant de la contenir tout entière.

De là, il faut conclure logiquement à l'assimilation du patient par l'agent. Autrement dit, « l'agent *rend le patient semblable à lui-même* ». Ce principe, comme on le démontrera dans la suite (Psych., n. 54, 56), sert à étayer toute la théorie de l'objectivité de la perception sensible.

II. *Réaction de la puissance active du mobile* [2].

Le mobile, après avoir reçu passivement l'action, réagit d'une manière conforme à sa propre nature. — L'expérience en fait foi : un léger frottement provoque l'explosion de la dynamite : la harpe produit des sons mélodieux sous les doigts d'un artiste, etc. — *La raison* en est dans ce fait que la puissance active, lorsqu'elle est excitée, doit agir, non suivant la nature de l'agent excitateur, mais selon sa nature propre, car « l'opération suit la nature de l'être ».

Voilà pourquoi la nature de l'agent demeure ignorée tant que l'on connaît seulement le caractère de la réaction provoquée, tandis qu'elle se révèle par le phénomène de passion. Nous contemplerions éternellement la nature d'un coup de canon, sans pouvoir arriver à connaître qui l'a tiré, tandis que le cachet est reconnu à son empreinte.

III. *Origine du nouveau mouvement* [3].

Le mouvement du moteur ne s'écoule pas dans le mobile, mais il excite en lui un second mouvement équivalent au sien. La mécanique reconnaît au mouvement éveillé dans le mo-

1. Farges, *ibid.*, p. 38 et suiv. — 2. Farges, *ibid.*, p. 70-73. — 3. Farges, *ibid.*, 78-84.

bile passif une intensité égale à celle du mouvement perdu par le moteur. Cependant le mouvement nouveau ne saurait être numériquement le même que le premier, — tant à cause de la déperdition subie, dans sa transmission, par le mouvement du moteur, — qu'en raison de l'impuissance de tout accident à émigrer d'une substance dans une autre. Donc, la nouvelle activité, qui n'est point l'effet d'une création, assurément, est tirée par l'action de l'agent de la puissance du mobile.

IV. *Transmission de l'action motrice* [1].

« *L'action de l'agent est dans le patient* », c'est-à-dire *qu'il n'y a qu'un seul et même acte produit par l'agent et reçu par le patient.* L'action et la passion ne sont donc pas *deux* actes produisant une résultante commune par leur union, mais un seul et même acte résultant de deux causes simultanées, l'une active, l'autre passive, et informant à la fois l'agent et le patient. « L'acte est le même pour le moteur et le mobile, dit Aristote, comme l'intervalle de un à deux est le même que celui de deux à un. Ainsi c'est la même route que l'on monte et que l'on descend. » Descartes écrit lui-même : « J'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose, en sorte qu'il répugne qu'il y ait durant le moindre moment, une passion sans action » (n. 134) [2].

139. Axiomes concernant l'action, la passion, le mouvement. — Voici les principaux [3] :

I° *Sur l'action et la passion.* — 1. « Il n'y a point de patient sans agent », et réciproquement : puisque l'action est le produit commun d'un double principe actif et passif. — 2. « L'agent rend le patient semblable à lui-même ; aussi ne saurait-il agir sur un être qui lui est déjà semblable », au moins en tant qu'il lui est semblable ; comment, en effet, communiquer à un être une ressemblance qu'il possède déjà ? — 3. « L'action est dans l'agent et elle est aussi dans le patient. » Mais elle se trouve en chacun d'une façon différente, car l'agent est comme son point de départ et le patient son point d'arrivée.

II° *Sur le mouvement.* — 1. « Le mouvement est une sorte d'intermédiaire (*acte commencé*) entre la puissance et l'acte » : il est le passage de l'un à l'autre. — 2. « Tout ce qui

1. Farges, *ibid.*, 85-103. — 2. *Lettre*, VIII, p. 275. — 3. Farges, *ibid.*, p. 113-118.

se meut est mû par un autre » ou par une autre partie de lui-même : sinon, un même être serait, au même point de vue, moteur et mobile, en acte et en puissance : ce qui est contradictoire. — 3. « Le moteur et le mobile doivent être réunis » ; puisqu'il n'y a pas d'action à distance, les deux termes du mouvement ne pourraient être informés par la même forme accidentelle. — 4. « Le mobile reçoit la forme du moteur sans sa matière », ainsi la cire reçoit la forme du cachet sans sa matière, la matière étant impénétrable.

§ V. — *L'Espace* [1].

Ici se pose la difficile question de la nature de l'espace : pour la résoudre, il y a lieu d'en diviser l'étude en quatre points : 1° *Notions* préliminaires ; — 2° *Opinions* diverses touchant la nature de l'espace ; — 3° réfutation des *Fausses* opinions ; — 4° démonstration de la *Thèse scolastique.*

I

140. Nature de la localisation : ses espèces. — La localisation est l'*accident, en vertu duquel une substance corporelle est contenue en un certain lieu qui la circonscrit* ; par ex., en telle ou telle partie de l'air.

1° Cet accident affecte la substance *corporelle* : seuls, en effet, les corps sont, en raison de leur *étendue*, susceptibles d'être *circonscrits* par d'autres objets ; et ce n'est que par métaphore que l'on peut parler de présence locale à propos des substances immatérielles.

2° Les corps occupent l'espace d'une manière « *circonscriptive* », c'est-à-dire que les diverses parties de chacun d'eux correspondent à autant de parties de l'espace qu'ils occupent intégralement, sans pouvoir empiéter sur la place remplie par les autres corps. — Quant aux substances spirituelles et créées, elles ont dans l'espace un mode de présence virtuelle ou *définie* par leur opération ; elles ne jouissent pas de l'ubiquité de présence et d'opération qui est le privilège exclusif de Dieu ; mais elles manifestent leur activité dans un ou plusieurs lieux déterminés, témoins de leurs opérations.

A son tour, la localisation « *définie* » revêt un double mode :

1. Farges, *Idée du continu*, p. 197-240. — Nys, *La notion d'espace.*

l'un, que l'on qualifie de *simple*, est celui qui convient aux anges présents dans certains lieux par leur opération. L'autre n'est pas seulement une présence *définie*, mais *informante*, et caractérise l'âme humaine, qui, comme forme du corps, est tout entière présente à chacune des parties de ce corps.

141. Nature du lieu : ses espèces. — A. — D'après ce qui précède, le lieu peut se définir : *la surface immobile, qui circonscrit immédiatement le corps.*

1° C'est une *surface* ; voilà le *genre prochain* de la définition. « Toute surface, en effet, ne mérite pas le nom de lieu. Cette dénomination est réservée aux superficies qui limitent les corps. Ainsi la couche d'air, qui sert d'enveloppe immédiate à mon corps est, comme on dit, le lieu de ma personne. »

2° Cette surface est idéalement *immobile* comme le lieu. En effet, bien que cette propriété n'appartienne pas physiquement à la surface circonscriptive de mon corps, « celle-ci cependant ne peut être considérée comme lieu ou comme contenant, sans être, par la pensée, rendue immobile. Par ex., quoique, sous le souffle du vent, la surface aérienne limitant tel corps se trouve changée dans ses éléments, cependant la capacité interne de la nouvelle couche d'air demeure toujours égale à celle de la précédente ; aussi, en tant qu'elle limite un corps, mérite-t-elle la qualification d'immobile. »

3° Le lieu est en outre la surface *première* des corps ; c'est celle qui immédiatement les enveloppe et les circonscrit, et voilà en quoi consiste sa *différence* spécifique.

B. — Le lieu peut être *interne* ou *externe*. Le lieu interne est la surface même du corps : et dans ce sens, on dira, par ex., qu'un animal est dans sa peau. Au contraire, la surface concave qui enserre immédiatement un corps par l'extérieur reçoit la qualification d'externe : c'est en ce sens que l'on dit que l'eau est dans le vase.

142. Notion vulgaire de l'espace : ses espèces. —

A. — La notion de lieu conduit à celle d'espace : en concevant les corps non seulement comme localisés, mais encore comme changeant de place, nous sommes conduits à imaginer *l'existence d'un immense réceptacle dans lequel tous les corps graviteraient*, et auquel on donnerait le nom d'espace. Cet espace

se distinguerait du lieu comme le tout de sa partie : en effet : 1. — le mot lieu peut ne s'appliquer qu'à une surface plane ou à un point ; l'espace, au contraire, implique l'idée de profondeur et possède les trois dimensions ; 2. — le lieu est une surface limitée ; l'espace se conçoit indéfiniment étendu.

B. — L'espace est *réel* ou *idéal*. Le premier est la dimension des mondes créés, en tant qu'elle joue le rôle de contenant. Le second est l'immense réceptacle que l'on imagine comme existant, même au delà de tous les mondes créés.

II

143. Opinions des philosophes sur la nature de l'espace [1].

Il y aurait à la fois peu d'intérêt et d'utilité à passer en revue tous les systèmes proposés pour résoudre le problème de la nature de l'espace. Qu'il suffise de les ramener à trois groupes. Le premier voit dans l'espace quelque chose de purement idéal et subjectif. Suivant le deuxième, l'espace serait, au contraire, une réalité entièrement objective. Enfin les Scolastiques optent pour l'opinion intermédiaire.

1° Kant et Leibnitz occupent le premier rang *parmi les idéalistes*.

a) D'après Kant, l'espace, en général ou en particulier, n'est qu'une conception *a priori* de l'esprit humain. C'est une forme native et nécessaire de la sensibilité, et aucune réalité objective ne saurait lui correspondre. « L'espace est une représentation nécessaire, *a priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures... ; ce n'est pas un concept général des choses, mais une intuition pure. »

b) Leibnitz avait préparé les voies à Kant, en présentant la notion d'étendue comme une « pure fiction de l'esprit », dépourvue d'objectivité formelle et servant seulement à désigner « l'*ordre de coexistence* des monades ».

2° Parmi les *réalistes* outrés, on remarque surtout Descartes, Gassendi (à la suite de Démocrite) et Newton. — *a*) Descartes affirme l'identité des corps et de l'étendue, et enseigne que l'étendue du monde est indéfinie. — *b*) A l'espace plein des Cartésiens, Gassendi substitue le vide immense, et il se représente ce vide comme un objet réel dont la nature spéciale ne serait ni corporelle ni spirituelle. — *c*) Enfin Newton et Clarke enseignent que l'immensité infinie et éternelle de l'espace est réelle ; et ils la confondent avec l'immensité divine.

3° Quant aux scolastiques, à la suite d'Aristote et de S. Thomas, ils attribuent à l'espace une nature à la fois réelle et idéale ; ils en font

1. Farges, *L'espace et le temps*, p. 197-212. — *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, t. I, p. 63, etc. — Clarke, *Traité de l'existence de Dieu*, trad. Ricotier, 1744, p. 91, *Lettres entre Leibnitz et Clarke*. — Bouiller, *Théorie de la raison impersonnelle*.

comme des autres notions universelles, *un être de raison avec un fondement* dans la réalité.

III

144. L'espace n'est pas purement idéal. — Le concept de l'espace possède une valeur objective. Le sens commun, la science et la raison s'unissent pour l'attester [1].

1° *Le sens commun.* Personne ne peut arriver à croire sérieusement que son propre corps ne soit point étendu, que la distance de Paris à Lyon soit fictive, et que la notion d'espace, dépourvue de tout fondement objectif, soit une pure illusion, toute *a priori*.

3° *La science* [2]. Les lignes, les angles, les surfaces et les volumes sont considérés par la géométrie dans un espace idéal : mais cette science les suppose applicables à l'espace réel. De même l'objet des sciences naturelles, telles que l'astronomie, consiste dans l'étude du mouvement et de l'espace étendu où s'accomplit ce mouvement. Mais que l'espace soit une pure illusion, et toutes les explications de ces sciences deviennent inintelligibles.

3° *La raison* : A. — *Contre Kant.* Si la notion de l'espace était une forme de notre esprit, nous devrions en revêtir fatalement tous les objets pensés, y compris Dieu et l'âme ; ou bien pouvoir, à notre gré, l'appliquer à tel ou tel objet : or ces deux hypothèses contredisent l'expérience, car notre esprit qui mesure l'espace et la figure de chaque corps, se sent bien incapable de les créer à son gré. — *En outre*, ce philosophe allemand prétend que les objets matériels ne peuvent être perçus par nous, sans que la notion de l'espace se trouve *a priori* dans notre esprit : mais l'expérience atteste, au contraire, que la perception des corps précède l'acquisition de la notion d'espace. — Le *dernier* inconvénient de la doctrine kantienne est d'aboutir à l'idéalisme absolu.

B. — *Contre Leibnitz.* Sa thèse *suppose* déjà l'espace, sinon elle le *supprime* : 1. Elle le *suppose* donné, car la coexistence des corps, loin d'engendrer l'espace, est impossible sans lui. On ne concevrait point que deux corps pussent *coexister*, s'ils n'occupaient en même temps divers points de l'espace : car, pour eux, « coexister » c'est évidemment être à distance l'un de l'autre ; et que serait cette situation à distance pour des corps qui ne se trouveraient point en divers lieux de l'espace.

2. Elle le *supprime.* D'une part, Leibnitz ne veut voir dans l'espace que l'ordre des coexistences, considérées comme telles ; de l'autre, il enseigne que les objets matériels ont pour éléments constitutifs les monades ; mais il est évident que des monades inétendues ne peuvent, par leur coexistence, donner naissance à un espace étendu (Cosmol., n. 51). La conclusion logique de la doctrine leibnitzienne, c'est donc l'idéalisme de Kant et la négation de l'espace.

1. Farges, *L'idée du continu*, p. 17 et suiv. — 2. Farges, *ibid.*, p. 142.

145. L'espace n'est pas purement réel. — A. — *L'opinion cartésienne* contredit la raison de trois manières : — 1° On conçoit l'espace comme le réceptacle des corps ; or ce contenant ne peut se confondre avec le contenu. — 2° Descartes s'appuie sur un principe faux : il commence par identifier la matière avec l'espace étendu, pour en conclure que l'espace est matériel ; mais cette notion de l'essence de la matière est fausse, comme on l'établit en Cosmologie ; aussi la conséquence que l'on essaie d'en tirer, ne saurait être légitime. — 3° Tout ce qui existe est fini ou infini ; c'est donc à tort que Descartes veut faire de l'espace une réalité *indéfinie*.

B. — Le *vide de Démocrite* est sans doute susceptible d'être imaginé : mais on ne saurait le concevoir. Un néant étendu, une étendue sans corps est chose contradictoire, puisque c'est un mode d'être sans être. D'ailleurs « il est scientifiquement démontré que le vide absolu n'existe pas et que même il n'est point réalisable ».

Qu'on ne dise pas non plus avec *Gassendi* que le vide est un être *sui generis*, mesurable suivant les trois dimensions, bien qu'il ne soit ni substance, ni accident, ni corporel, ni incorporel. Le concept d'un tel être, outre qu'il serait vide de sens, impliquerait contradiction. Il n'y a du reste aucune nécessité à admettre le vide pour expliquer le mouvement, comme on le prouvera ailleurs [1] (Cosmol., n. 78).

C. — Le système de *Newton* est évidemment faux et dangereux. — Il est *faux*, car l'espace ne saurait être un attribut divin ; l'espace, en effet, se conçoit comme un objet étendu ; or l'étendue est incompatible avec la simplicité de Dieu. — Il est *dangereux*, car il est favorable au panthéisme ; donner à la totalité de l'espace la qualité d'attribut divin, en faire surtout le « *sensorium* de Dieu » (Newton), c'est permettre une confusion analogue à propos de chacun des objets étendus dont l'univers se compose. Aussi y a-t-il des philosophes qui, de la doctrine de Newton, ont été conduits au panthéisme.

IV

146. Doctrine scolastique sur la nature de l'espace [2]. — La doctrine scolastique tient le milieu entre l'idéalisme et le réalisme exagéré. Son fondement consiste dans la distinction de l'espace *réel* et de l'espace *idéal*.

1° *L'espace réel*, concret et fini, comme on l'a dit (n. 139), diffère du lieu, comme le tout de la partie. C'est donc l'ensemble de tous les lieux réels de l'univers, c'est-à-dire la totalité des dimensions de cet immense tout, qui renferme les œuvres de la création. En dehors de cet ensemble, rien de réel ne saurait exister : aussi ne règne-t-il par delà ses limites qu'un espace *imaginaire* par lequel nous essayons de donner un corps à l'espace idéal.

1. Farges, *L'idée du continu*, p. 223-240. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 212-222.

2° *L'espace idéal* est donc un être *de raison*, *fondé* sur la réalité.

a) C'est un *être de raison*, c'est-à-dire un être idéal, exprimant la possibilité indéfinie de la localisation de nouveaux corps, telle que la conçoit notre esprit. En effet, la création de nouveaux corps ou de nouveaux mouvements suppose, non pas la préexistence d'un nouvel espace, mais seulement sa possibilité. Et c'est la présence d'un objet nouveau qui réalise un espace nouveau, demeuré jusque-là purement possible. — Voilà pourquoi cette notion de l'espace n'est ni finie, ni infinie, mais indéfinie. Or l'indéfini est le caractère distinctif de l'idéal, autrement dit, de l'être de raison.

b) Mais cet être de raison est *bien fondé* en réalité. Sa notion n'est pas un simple idéal, comme le prétendait Kant : elle est formellement objective. L'espace idéal, c'est l'espace réel, que l'on prive, par abstraction, de ses limites. — Or si l'idée d'espace, comme les autres notions universelles, celles, par ex., d'humanité, d'animalité, etc..., est tirée des réalités particulières, elle possède, par le fait même, un fondement réel et objectif.

§ VI. — *Le Temps* [1].

Le temps, comme l'espace, fournit matière à quatre questions : 1. *Notions* préliminaires ; 2. *Opinions* diverses : 3. Réfutation des *Erreurs* ; 4. Preuve de la *Thèse* scolastique.

I

147. Définition du temps. — Le temps est *la mesure de la durée successive.* Mais, comme le mouvement local est l'expression la plus sensible de la durée successive, les scolastiques ont adopté cette définition équivalente : le temps est *la mesure du mouvement considéré avant et après, c.-à.-d., comme successif, « secundum prius et posterius »*.

1° C'est une *mesure* ou un nombre ; c'est donc quelque chose de fixe et d'uniforme, sans quoi il ne pourrait servir à mesurer.

2° C'est la mesure *du mouvement.* Mais ce mouvement n'est point instantané ; il est *successif.* En outre, il ne résulte pas de la juxtaposition de parties successives mais séparées, comme par ex., une série de coups frappés ; il est *continu.*

3° Il doit donc être considéré entre deux instants différents, *avant et après.* En effet, le mouvement consiste *essentiellement*

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 241-278. — Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, t. I, p. 63, 64, 70, 71. — *Sum. Theol.*, p. 1, q. 10, a. 1.

dans la succession, « c'est-à-dire dans un flux continuel de parties dont la première précède et la seconde suit » ; et c'est la durée de cette succession qui, en tant qu'elle est mesurable, se nomme le temps.

Ainsi le temps se compose d'un triple élément : *le passé*, *le présent* et *le futur*. « Si rien ne passait, dit S. Augustin, il n'y aurait point de temps *passé* ; si rien n'arrivait, le *futur* serait une fiction ; quant au *présent*, s'il demeurait toujours (ce qui aurait lieu dans le cas où la succession n'existerait plus), il constituerait non plus le *temps*, mais l'*éternité* [1]. » —

148. Espèces de durée. — A. — La *durée* ou permanence dans l'existence est de trois sortes : elle comprend *le temps*, *l'éviternité* et *l'éternité*. Le temps est une durée pendant laquelle le mouvement et la succession se manifestent à la fois dans les *opérations* et même dans les *substances* ; l'*éviternité* est une durée sans fin, qui ne suppose aucune modification dans les substances, mais une *succession* dans les *opérations* ; enfin l'éternité est une durée exclusive de tout mouvement et de toute succession, et elle est définie par Boèce : *La possession parfaite et toute simultanée d'une vie sans fin*. — L'éternité, on le voit, n'appartient qu'à Dieu seul, l'*éviternité* est l'apanage des anges et des substances spirituelles ; quant au temps il est la mesure naturelle du monde physique. Aussi l'*éviternité* tient-elle le milieu entre l'éternité et le temps, comme la substance spirituelle joue le rôle d'intermédiaire entre Dieu et la matière.

B. — *Le temps* ou le mouvement des objets matériels peut se considérer à plusieurs points de vue :

1° On l'appelle *réel*, lorsqu'il s'agit d'objets chez qui la permanence de l'existence, comme la succession elle-même, est quelque chose de réel. Et l'intelligence part de cette réalité pour concevoir, par voie d'abstraction, la notion générale de succession ou de temps. Au temps *réel* s'oppose donc le temps pris d'une manière *abstraite*.

2° Le temps est *intrinsèque* ou *extrinsèque* aux choses. Dans le premier cas, c'est le nombre de mouvements dont se compose l'existence de chaque être pris en lui-même ; dans le

1. S. Aug., *XI*e *Conf.*, chap. 14.

second, ce n'est autre chose que le mouvement des astres, et, en particulier, du soleil, considéré relativement aux autres mouvements, dont il est la mesure.

3° Le temps est *mesure* ou *mesuré*, suivant qu'il est pris pour unité de mesure ou que, au contraire, il constitue l'objet à mesurer. Ainsi il est convenu que l'espace de vingt-quatre heures est pris comme mesure du temps ; et que les autres mouvements dans l'univers sont mesurés à l'aide de cette unité.

II

149. Opinions philosophiques sur la nature du temps. — Telle est l'analogie du temps et de l'espace, que l'un et l'autre ont donné lieu à des hypothèses presque identiques. Ici, comme dans la question de l'espace, on les ramènera à trois groupes. Pour certains philosophes, le temps est un idéal purement subjectif ; d'autres lui prêtent une réalité que l'on peut appeler excessive ; enfin les scolastiques se prononcent en faveur de la thèse intermédiaire.

1° Parmi les *idéalistes* se remarquent encore Kant et Leibnitz. — *a*) D'après Kant, le temps, pris en général aussi bien qu'en particulier, ne serait qu'une forme subjective de l'esprit, « une vision *a priori* de la sensibilité » — *b*) Suivant Leibnitz, le temps est une fiction de l'esprit, représentant « l'ordre des successions considérées comme telles ».

2° Dans le camp des *réalistes* outrés, on reconnaît Epicure et Gassendi, Newton et Clarke. — *a*) Les premiers avaient concédé à l'espace une réalité distincte de celle des objets étendus ; ils attribuent de même au temps une existence indépendante de celle des objets soumis à la durée. Comme l'espace, le temps serait, à leurs yeux, un immense réceptacle de nature particulière, ne tenant ni du corps, ni de l'esprit, et destiné à loger tout ce qui est sujet au mouvement. — *b*) Les derniers, c'est-à-dire Newton et Clarke, confondent cette réalité immense et infinie avec l'éternité de Dieu.

3° Les scolastiques regardent le temps, comme partiellement idéal et partiellement réel ; ils en font un *être de raison fondé sur la réalité*.

III

150. Le temps n'est pas purement idéal. — Cette thèse est vraie, pour les mêmes motifs allégués plus haut à propos de l'espace.

A. — *Contre Kant* : 1° *Le sens commun* attribue aux êtres vivants ou inanimés une durée réelle et successive, composée de jours, de mois et d'années réelles et non idéales.

2° Certaines *sciences*, telles que l'astronomie et la mécanique céleste, ont pour rôle de mesurer le temps par l'étude du cours des astres ; d'autres, comme la géologie, font des recherches chronologiques pour

fixer les étapes de la formation du monde. Si donc le temps est une illusion, ces sciences perdent entièrement leur raison d'être.

3° La *raison* proclame elle-même la fausseté des principes invoqués par Kant. Ce philosophe prétend qu'il est impossible de percevoir aucune succession, sans que la notion de temps se trouve *a priori* infuse dans l'âme. Or c'est tout le contraire qu'il faut affirmer, car la perception des divers phénomènes de succession est le fondement même de notre conception du temps. Celui-ci, loin d'être une fantaisie de l'imagination, mérite donc essentiellement la qualification d'objectif.

B. — *Contre Leibnitz* : La raison démontre que le temps n'est pas simplement un ordre de succession. En effet, cet ordre qui règne entre les divers instants, est constitué par la continuité du temps qui les unit entre eux, ou bien sans cette continuité. Dans la première hypothèse, la définition de Leibnitz présuppose l'existence du temps et n'explique en rien sa nature. Dans la seconde, la continuité des moments successifs est détruite, et c'est la négation du temps aussi bien que de la durée et de l'identité des choses qui en ressort logiquement.

151. Le temps n'est pas purement réel. — A. — D'après *Gassendi*, le temps serait, comme l'espace, incorporel et incréé. Il était avant la création du monde, il est actuellement, et il ne cesserait point d'être alors même que le monde n'existerait plus. Or une telle conception du temps est tout à fait fantaisiste. D'une part, le temps est inconcevable sans mouvement ni succession, et, d'autre part, le mouvement et la succession sont impossibles sans des objets qui se meuvent et se succèdent. L'opinion de Gassendi est donc entachée de contradiction.

B. — *Newton*, Clarke et plusieurs autres enseignent que le temps se confond avec l'éternité de Dieu, comme l'espace avec son immensité. Mais toute succession est incompatible avec l'éternité ; le temps, au contraire, est une succession continuelle. L'identification du temps et de l'éternité est donc inadmissible.

IV

152. Thèse scolastique sur la nature du temps. — Dans la question du temps, comme dans celle de l'espace, l'Ecole adopte une opinion moyenne entre l'idéalisme et le réalisme outré. Cette opinion a pour base la distinction du temps *réel* et du temps *idéal*.

1° Le temps *réel* et concret est la durée successive et continue de tous les objets créés, tant dans l'ordre matériel que dans l'ordre spirituel. Cette durée se compose d'un triple élément : du *passé*, qui a joui de sa réalité, de l'*instant* présent qui est réel, et du *futur* qui le deviendra. Ces trois éléments se conçoivent unis par une continuité réelle, et cependant cette union ne saurait être perçue par l'esprit sans l'intervention du jugement. Le moment présent et *indivisible* est seul perçu par la conscience ; le passé fait l'objet de la mémoire ; le futur n'est entrevu

que par prévision Il faut donc un jugement et une conception spéciale de l'intelligence pour réunir entre eux ces trois éléments, saisis séparément. Voilà pourquoi S. Thomas a pu répéter, en l'approuvant, cette parole d'Aristote : « Sans l'intelligence, il n'y aurait point de temps. »

Qu'on ne dise pas que la perception de l'instant présent, sans souvenir du passé, suffirait pour donner à la conscience la notion de durée et de temps, car l'instant présent est indivisible. Loin d'avoir une durée, il en est le commencement ou le terme, comme le point est le commencement ou la fin d'une ligne, et son être tout relatif se rapproche du néant autant qu'il est possible. C'est *la moindre de toutes les entités*, et à peine peut-on la saisir.

2° Le temps *idéal* n'est qu'un *être de raison avec un fondement réel.* Qu'il ne soit pas purement idéal, on le conclut avec évidence des réponses adressées plus haut à Kant et à Leibnitz. D'autre part, ce n'est point un être réel, comme cela résulte des jugements portés sur les doctrines de Gassendi et de Newton ; il reste donc que le temps soit un être de raison fondé sur la réalité. Et de fait, cette notion étant tirée par abstraction des objets contingents, comme le sont les autres idées universelles, il est insoutenable qu'elle puisse manquer de fondement objectif.

On voit par là : 1° Pourquoi cette mesure, absolument uniforme et constante du mouvement, étant de nature idéale, demeure introuvable dans les réalités physiques, voire même dans ces merveilleux mouvements des astres, dont l'uniformité n'est qu'apparente.

2° Pourquoi le temps, comme l'espace, n'a pu être créé avant les choses temporelles, et pourquoi il cesserait d'être, si elles étaient anéanties. Séparé des réalités existantes, le temps, comme l'espace, n'est plus qu'une pure possibilité.

§ VII. — *La Situation et l'Habit* [1].

153. Nature de la situation : ses espèces. — A. — *La situation est l'accident qui résulte de l'ordonnance des parties d'un corps en un lieu.* « La position est l'ordre ou l'ordonnance des parties en un lieu », dit S. Thomas. Telle est, par ex., la position verticale.

C'est *l'ordonnance des parties*, et surtout des parties intégrantes du corps. C'est aussi l'ordonnance de ces parties dans un lieu : et en cela la position diffère de la localisation, qui indique le logement circonscriptif des corps dans un lieu. Aussi la position peut-elle changer dans un même lieu.

B. — La situation est *absolue* ou *relative*. La première

1. S. Thom., *Opus.*, XLIV. *Trait.*, V, ch. 20-21.

convient au corps considéré en lui-même, sans aucune comparaison avec d'autres corps. Et elle est *naturelle*, par ex., la position verticale de l'homme ; ou *arbitraire*, comme la position à genoux ; ou *violente*, telle serait la situation d'un homme suspendu par les pieds. — Par rapport aux autres corps avec lesquels il se trouve, un corps peut avoir diverses situations *relatives*, et être placé soit à droite, soit à gauche, soit en haut, soit en bas, soit en avant, soit en arrière.

154. L'habit : son nom, sa nature.— A.— Le mot *habit* ou *habitus* vient de *habere* (avoir), qui exprime les diverses relations de dépendance d'une chose par rapport à une autre. Ces rapports se réduisent à quatre : — 1° Rapport d'*inhérence* ; c'est par ex., celui de la science relativement à celui qui la possède.— 2° Rapport de *relation* ; c'est ainsi que l'on dit d'un père qu'il a un fils ou du fils qu'il a un père. — 3° Rapport de *possession* ; tel est le rapport du propriétaire et de l'argent dont il dispose. — 4° Rapport d'*adjacence*, par ex., la relation de l'homme avec le vêtement dont il est habillé.

B. — C'est en ce dernier sens, que l'*habit* est un accident spécial, et il consiste dans « *la juxtaposition d'un corps avec les objets qui l'environnent* », *par manière de vêtement, d'armure ou d'ornement, quelle que soit leur nature.* — C'est précisément dans cette adjacence de deux objets, dont l'un est le vêtement de l'autre, que consiste l'habit. Deux remarques suffiront sur ce sujet.

1. L'habit *peut être directement produit par une substance.* — On sait, en effet, que le vêtement et celui qui le porte sont tous deux des substances, malgré leur rapport accidentel. Et personne ne songerait à faire de l'un ou de l'autre un accident ou un simple point de vue.

2. Une autre propriété de l'habit est *d'affecter tout l'individu*, alors même qu'il n'est posé que sur une de ses parties ; ainsi on dit que l'homme est chaussé, bien que le soulier ne couvre que ses pieds, ou qu'il est coiffé, bien que son couvre-chef ne protège que sa tête.

LIVRE QUATRIÈME DE L'ONTOLOGIE

LES CAUSES DE L'ÈTRE.

Après avoir traité des *catégories* de l'être, on est logiquement conduit à aborder la question des *causes* qui concourent à son existence. On distingue communément quatre sortes de causes : *efficiente*, *matérielle*, *formelle* et *finale*. Leur étude sera précédée de *notions préliminaires* sur les causes en général et suivie d'une *conclusion* sur les rapports des causes et des effets. Ce livre comprendra donc cinq chapitres : — I. Les Causes *en général*; — II. La cause *Efficiente*; — III. La cause *Matérielle* et la cause *Formelle* ; — IV. La cause *Finale* ; — V. Les *Rapports* des causes et des effets.

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES SUR LES CAUSES EN GÉNÉRAL.

On traitera successivement : 1° de la *Nature* des causes ; 2° de leur *Division*. De là deux paragraphes.

§ I. — *Nature de la causalité.*

Considérée en général, la cause possède une étroite affinité avec le *principe* et la *raison suffisante* qu'il nous faut tout d'abord expliquer.

155. Nature du principe : ses espèces. — A. — Le *mot* principe dérive de *princeps* (premier) et désigne, au sens large, l'*antériorité*, quelle qu'elle soit. Tantôt cette antériorité est d'ordre idéal, telle est celle du point par rapport à la ligne ; tantôt elle est synonyme de préséance, ainsi le prince est le premier de son peuple ; parfois l'antériorité se manifeste par une influence, c'est le cas de la cause, principe de son effet ; ailleurs elle se montre dans la succession chronologique, voilà comment on donne à l'aurore le nom de principe du jour ; enfin l'antériorité peut n'être aussi que purement logique, c'est celle du principe sur sa conclusion.

En soi, et au sens strict, « le principe est ce dont quelque chose procède... de quelque manière que cette procession s'opère ». Ce qui découle d'un principe se nomme *dérivé*. Or il y a trois différences entre le dérivé et son principe : 1° une *distinction* réelle, ou au moins de raison, comme cela a lieu en Logique ; 2° un ordre de *dépendance*, car la simple succession ne suffirait pas pour valoir à l'antécédent le nom de principe ; 3° une différence de *priorité*, au moins d'origine ; ainsi, dans le mystère de la Sainte-Trinité, le Père est le principe du Fils et possède sur lui une priorité, non de temps, mais d'origine.

B. — Le principe est *logique* ou *ontologique*, suivant qu'il engendre une connaissance (immédiate ou médiate), ou une réalité (essence ou existence). Il y a donc quatre espèces de principes : 1° les principes de *connaissance*, comme l'évidence ; 2° les principes de *démonstration* ou de *science*, tels que les axiomes, les définitions, la division, l'argumentation ; 3° les principes d'*être* ou de *constitution*, par ex., la matière et la forme ; 4° enfin les principes du *devenir* ou de la *production*, comme la cause efficiente et la cause finale. Telle est la doctrine d'Aristote, qui appelle principe *ce par quoi un objet est, devient, ou se connaît* (*ou se démontre*).

156. Nature de la raison d'être : ses espèces. — A. — Le *mot* raison (de *reor*) semble avoir signifié successivement : — *la pensée* ; ainsi les idées de Dieu sont appelées raisons des choses ; — *la faculté* de penser, car l'intelligence, c'est la raison ; — enfin *l'objet* de la pensée, car les essences sont les raisons d'être des choses.

En soi, et dans ce dernier sens, une *raison est proprement un principe de connaissance*. Ce principe n'est pas subjectif ; ce n'est pas la simple puissance de penser ; il est objectif et joue le rôle d'élément constitutif dans un objet, en sorte que sa connaissance rend cet objet intelligible.

B. — Comme on trouve dans l'être deux éléments constitutifs, l'essence et l'existence, l'être est donc intelligible, tant par le mode de son essence (*qu'est-ce que c'est ?*) que par le mode de son existence (*d'où vient-il ? où va-t-il ?*).

Cette triple question élucidée, l'être est pleinement compris. Si, au contraire, le mode de l'essence ou celui de l'existence reste caché, et s'il est impossible de prononcer, sur sa nature,

son origine ou sa fin, l'être demeure inconnu, et, pour ainsi dire, vide pour notre esprit.

Dire que l'on connaît la raison d'une chose revient donc à dire qu'on connaît son mode d'essence et son mode d'existence. Dépourvu de ces éléments constitutifs, l'être cesserait d'être un être et partant il perdrait son intelligibilité.

On qualifie en outre la raison de *suffisante* ou d'*insuffisante*, suivant qu'elle exprime d'une façon complète ou incomplète le mode d'essence ou d'existence d'un être. L'une procure une intelligence adéquate de l'objet, et l'autre n'en donne qu'une connaissance partielle.

157. Nature de la cause. — A. — La cause d'une chose est *le principe qui concourt à la production de cette chose.*

1. C'est un *principe* : bien que tout principe ne soit pas une cause, toute cause cependant est une sorte de principe.

2. Ce principe est, d'une façon ou d'une autre, réellement *producteur*. Ce par quoi une cause exerce sa propre influence dans la production d'un effet, reçoit le nom de *causalité* : et celle-ci est de nature aussi diverse que les causes elles-mêmes.

3. Ce principe *engendre une réalité*. Or ce qui, sous l'action d'une cause, passe de la puissance à l'acte, reçoit le nom d'*effet*.

B. — Ce qui précède montre qu'il existe une différence entre la cause et le principe, non moins qu'entre la cause et la raison d'être. — Et d'abord, la cause se distingue *du principe* : car — *a*) la cause et l'effet diffèrent toujours numériquement ; tandis que le principe et sa conséquence ne diffèrent que logiquement. — *b*) L'effet est dépendant à l'égard de sa cause : on n'en saurait dire toujours autant du dérivé par rapport à son principe, comme on le voit, par ex., dans les personnes de la Sainte Trinité. — *c*) La cause est antérieure à son effet, d'une priorité non seulement d'origine, mais toujours de nature et souvent de temps, contrairement à ce qui a lieu pour le principe : ainsi l'âme est le principe de ses facultés, sans pourtant les précéder dans l'existence. — Secondement, la cause se distingue aussi *de la raison* suffisante ; car la notion de raison s'applique non seulement à la cause par rapport à l'effet, mais aussi au principe par rapport au dérivé.

§ II. — *Division des causes.*

158. Légitimité de la division scolastique. — Les Scolastiques, à la suite d'Aristote, groupent toutes les causes en quatre espèces portant les noms de cause *efficiente*, cause *matérielle*, cause *formelle* et cause *finale*.

THÈSE

La division des causes en quatre espèces est légitime.

Preuve. — En effet, elle est *irréductible et adéquate.*

I. Elle est *irréductible.* — L'être peut se considérer dans son origine, sa constitution et sa fin ; en tout objet créé, en effet, on distingue le commencement, le milieu et la fin. Or étudier un être dans son origine, c'est rechercher l'agent dont il tient l'existence (cause efficiente). L'examiner au point de vue de sa fin, c'est se demander le terme où tend son activité, car toute opération suppose un but (cause finale). Enfin considérer un être dans sa constitution, c'est chercher sa forme spécifique (cause formelle) ; et, s'il s'agit d'une chose physique, c'est aussi rechercher la nature de la matière informée (cause matérielle). Il y a donc quatre sortes de causes. L'artiste, par ex., est cause efficiente de la statue ; le marbre joue le rôle de cause matérielle ; sa cause formelle, c'est sa forme même ; quant à sa cause finale, ce peut être le gain, la gloire, etc.

II. Elle est *adéquate.* — Il est, en effet, facile de ramener à cette division les diverses espèces de causes inventées par les modernes, et entre autres les causes *occasionnelles*, *déterminantes*, *instrumentales* et *exemplaires*.

1° *L'occasion est tout ce dont la présence provoque l'opération de l'agent* : ainsi, la présence du riche excite le voleur à préparer un larcin. — Mais sa causalité peut s'exercer de bien des manières : ou bien elle produit dans l'agent une excitation, ou bien elle lui procure la matière, ou bien elle lui propose une fin. La cause occasionnelle se ramène donc à la cause efficiente, à la cause matérielle ou à la cause finale suivant les cas.

2° *Le motif* (movere), c'est, au sens étymologique, *tout ce qui joue le rôle de moteur à l'égard de l'agent* : ce motif est *déterminant*, s'il suffit à faire entrer en acte la cause efficiente. — Comme on le voit, le motif se ramène à la cause finale dont l'essence consiste à mouvoir la cause efficiente vers un but.

3° *L'instrument c'est tout ce qui, sous l'impulsion d'une cause principale*

et supérieure, concourt par son activité propre à la production d'un effet commun. L'instrument réalise donc un double effet : l'un est communiqué à *l'instrument*, et l'autre lui est *propre*. Ainsi, « une hache coupe en vertu de ses propriétés tranchantes ; et de plus, en vertu de l'artiste, qui s'en sert pour la confection d'un meuble ». — Comme on le voit, la cause instrumentale se réduit à une cause efficiente partielle : bien que subordonnée, son action concourt d'une manière réelle à la production du même effet que la cause principale.

4° Le modèle ou *l'exemplaire, c'est l'idéal que l'esprit conçoit pour en faire reproduire les traits par le travail de l'agent.* Aussi — 1. la cause exemplaire est-elle quelquefois ramenée *à la cause formelle* : car les modèles sont les formes extrinsèques des choses. — 2. Elle peut aussi *se ramener à la cause efficiente* : l'idéal n'entre-t-il pas en quelque manière dans la cause efficiente, comme élément dirigeant et déterminant de l'œuvre à accomplir ? — 3. Enfin elle ne manque pas de ressemblance *avec la cause finale,* puisque le but que l'agent se propose, c'est très souvent la reproduction de son idéal.

CHAPITRE SECOND

LA CAUSE EFFICIENTE.

On traitera en trois articles : 1° *de la Notion* de la cause efficiente et de *ses espèces* ; 2° *de son Existence*; 3° *du Principe de causalité.*

ARTICLE I.

Notion de la cause efficiente ; ses espèces.

159. Nature de la cause efficiente : sa causalité propre. A. — La cause efficiente est un *principe qui, par son action, produit un effet distinct de lui-même.* Par ex. : Dieu est cause efficiente du monde, et le père de son fils.

1° Elle est un *principe* producteur, c.-à-d., le point de départ de l'effet. En cela, elle se distingue de la fin, qui est le but vers lequel tend l'effet, et en vue duquel il se trouve réalisé.

2° Ce principe est producteur *par son action.* C'est en son action que consiste l'influence ou la causalité de la cause efficiente : on le remarque, par ex., dans les actes de création, de génération, de caléfaction : ainsi la cause efficiente se distingue de la cause finale, qui se borne à diriger d'une manière idéale l'action de la cause efficiente.

3° Enfin, ce principe produit un effet *distinct de lui-même*, et ainsi il se distingue des causes matérielle et formelle, qui sont intrinsèques à leurs effets, et n'en diffèrent que comme les parties du tout, sans en être adéquatement distinctes.

B. — *La causalité propre* de la cause efficiente consiste donc à agir. « L'influence de la cause efficiente, dit S. Thomas, c'est son action. » En agissant, cette cause passe à l'acte second, exerce son activité causale, et produit son effet en le forçant à passer de la puissance à l'acte. Il n'y a donc pas seulement un rapport de succession entre la cause et l'effet, comme le voudraient les positivistes ; ces deux termes sont entre eux dans une relation de dépendance, car, sans l'action qui unit la cause à l'effet, celui-ci ne serait jamais engendré par sa cause.

160. Espèces de causes efficientes. — 1° Au point de vue de la *dépendance*, on appelle *première* la cause qui, comme Dieu, ne tient d'aucune autre ni sa puissance, ni l'usage de celle-ci ; au contraire, la cause qui dépend d'une autre, n'est que cause *seconde*. Notons, avec le Saint Docteur, que la cause première a sur l'effet de la cause seconde une influence « plus immédiate et plus efficace » que la cause seconde elle-même.

2° Au point de vue de l'*aptitude à la production de l'effet*, on distingue la cause *principale* et la cause *instrumentale*. *La première* produit par elle-même « un effet avec lequel elle est en proportion ». *La seconde*, au contraire, est impuissante à produire un effet toute seule ; il lui faut l'impulsion d'un moteur qui l'élève au-dessus de ses propres forces. Ainsi, dans la fabrication d'un lit, l'outil joue le rôle d'instrument, mais l'ouvrier est la cause principale (n. 158, 3°).

3° Au point de vue de la réalisation *plus ou moins immédiate de l'effet*, la cause est dite *prochaine*, si elle n'est séparée de l'effet par aucun intermédiaire ; elle est *éloignée*, lorsqu'elle ne concourt à la production de l'effet que d'une manière médiate : la volonté, par ex., est la cause éloignée de la science, l'intelligence en est la cause prochaine.

4° Au point de vue de sa suffisance, la cause se nomme *totale*, si elle suffit à procurer la réalisation de la fin poursuivie ; elle n'est que *partielle* dans le cas contraire. Ainsi, deux chevaux qui traînent un char sont chacun cause partielle de la traction.

5° Au point de vue de la *fin poursuivie*, la cause est dite *naturelle* (causa per se) lorsqu'elle produit un effet à la réalisation duquel elle tend, soit par sa nature, soit par la direction d'une volonté libre. Ainsi le feu brûle naturellement ; et l'homme, doué de conscience et de liberté, est cause volontaire de l'homicide qu'il commet. La cause, au

contraire, est *accidentelle* (causa per accidens) toutes les fois qu'elle produit un effet qui ne lui est point naturel ou qui n'a été ni prévu ni voulu : c'est le cas de la tuile qui, dans sa chute, cause la mort d'un homme, ou du chasseur qui, visant un animal, atteint son ami.

6° Enfin, au point de vue *de la similitude de la cause et de l'effet*, on distingue les causes efficientes *univoques, équivoques* et *analogues*. La cause *univoque* donne naissance à un effet de même espèce qu'elle-même : le père, par ex., est cause univoque de son fils. Si l'effet est de nature entièrement différente de celle de la cause, celle-ci est dite *équivoque*, ou simplement excitatrice : c'est le cas du soleil qui produit la végétation. La cause est *analogue*, lorsqu'elle engendre un effet qui ne participe que d'une manière faible et éloignée à sa propre nature : telle est la relation de Dieu avec ses créatures. — La cause univoque contient son effet d'une façon *formelle* ; la cause équivoque le renferme *virtuellement*, et la cause analogue *éminemment* [1].

ARTICLE II.

Existence de la causalité.

161. L'occasionalisme [2]. — Ce *mot, occasionalisme*, insinue que la production d'une chose a lieu par occasion, c.-à-d., par suite de la présence d'un autre objet. Le système qui porte ce nom, a pour trait caractéristique de refuser, sinon *à toutes* les créatures, du moins *à un certain nombre* d'entre elles, la puissance causale ; et il enseigne que *Dieu accomplit leurs opérations, les unes à l'occasion des autres.*

Lorsque Descartes eût affirmé que le corps et l'âme étaient des substances absolument indépendantes, les philosophes s'ingénièrent à découvrir des théories propres à expliquer la dépendance réciproque de certains actes de l'âme et du corps. Mais ils tombèrent dans l'occasionalisme de trois façons différentes :

1° La première forme de cette erreur ne porte que *sur l'homme* : suivant La Forge et surtout Geulincx, il n'y a aucune influence réciproque du corps et de l'âme. Leur soi-disant action mutuelle procède chez l'un et l'autre d'une volonté supérieure à l'âme humaine.

2° Leibnitz alla plus loin : il nia *l'action transitive* pour n'admettre que l'action immanente. Aussi, d'après lui, l'influence mutuelle des substances est purement apparente et son explication n'est possible que par l'harmonie préétablie.

Pour Malebranche, l'occasionalisme *est absolu, et s'étend à toutes les*

1. Farges, *Théorie fond.*, p. 72. — 2. Gonzalès, *Hist. de la philos.*, trad. par R. P. de Pascal, tome III, p. 237 et 250.

actions des créatures. « Il n'y a, dit-il, nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je ? il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus : il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un esprit[1]. » Dieu seul agit en toutes choses.

162. La causalité des créatures est-elle contradictoire ?

THÈSE

Ce qui répugnerait chez les créatures, ce n'est point la causalité, mais bien plutôt l'absence de causalité.

I. *La causalité des créatures n'offre rien qui répugne.* — Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que par causalité on désignât une puissance créatrice ou infinie : or l'activité des créatures : 1° n'est pas créatrice, car elle se borne à déterminer des passages de la puissance à l'acte, sans jamais rien tirer du néant ; 2° elle n'est point infinie, car de tous côtés elle se montre bornée. Ses limites lui viennent, et du *sujet* auquel elle appartient, car la capacité de toute créature est mesurée ; — et de l'aptitude de la *matière* sur laquelle elle s'exerce, car celle-ci n'est pas infinie ; — et de son *exercice*, car il est impossible sans le concours divin ; — et de son *être* enfin dont l'existence et la conservation ont Dieu pour principe. La causalité des créatures ne répugne donc en aucune manière.

II. *C'est bien plutôt l'absence de causalité chez les créatures qui serait une anomalie.*— On ne comprendrait ni une copie qui ne reproduirait rien de son modèle ; — ni un être sans une fin ou sans aptitude à la réaliser ; — ni une nature en qui l'on ne découvrirait le principe d'aucune action et d'aucune passion. Mais toute créature est une image de sa cause première, c'est-à-dire de l'activité toute puissante ; — chacune est créée en vue d'une fin, surtout si cette créature est douée de liberté et capable de mérites ; — chacune enfin constitue une nature. Il n'y a donc pas de créature qui ne soit comme un reflet de la causalité de Dieu ; il n'y en a pas qui soit sans aptitude à atteindre sa fin, ou incapable d'action et de passion.

Telle est aussi la pensée de S. Thomas : « supprimer la causalité mutuelle des créatures, ce serait accuser le créateur d'impuissance, car c'est une preuve de puissance dans l'agent de pouvoir communiquer à son effet la faculté d'agir. » « Ce n'est donc pas par défaut de puis-

1. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, L. V, p. II, c. III.

sance que Dieu élève ses créatures à la dignité de cause : c'est par pure bonté. » (*Sum. Theol.*, I, q. 105, a. 5 ; — q. 22, a. 3.)

163. Existence des causes efficientes dans la nature. — Cette existence a été niée dans l'antiquité par les sophistes, les sceptiques, les pyrrhoniens, et aussi par les matérialistes des écoles de Démocrite et d'Epicure. Ils ont été imités par des sceptiques, tels que Hume et Beguelin ; par des sensualistes, disciples de Locke ; par des sophistes comme Renan : enfin par les positivistes, partisans de Littré, de Comte ou de Taine. Tous ces auteurs admettent comme principe universel des choses la fortune et le hasard, ce qui revient à enseigner la possibilité d'effets sans cause.

THÈSE

Il existe dans la nature des causes efficientes.

I. — L'existence des causes efficientes est l'objet d'une *perception directe*. — *a*) *L'expérience interne* atteste que nous agissons. C'est bien nous-mêmes qui méditons, qui voulons, qui résistons aux tentations. — *b*) L'activité de l'homme s'exerce aussi *en dehors de lui*, lorsque, avec une pleine conscience de sa causalité, il peint, il écrit ou il parle.— *c*) Il faudrait être sceptique pour douter que les objets extérieurs puissent causer des impressions *sur notre organisme*, qu'ils soient chauds, froids ou sonores. — *d*) Enfin c'est un fait que *les réalités extérieures agissent les unes sur les autres :* ainsi le feu consume le bois, le loup dévore l'agneau, etc.

II. — On aboutit à la même conclusion en faisant ressortir *la fausseté de la doctrine opposée*. Pourquoi une cause déterminée engendre-t-elle un effet semblable à elle-même, tandis que l'effet serait différent, s'il provenait d'une cause d'ordre différent ? le grain de blé, par ex., ne saurait produire autre chose que du blé. Ce lien invariable entre la nature de l'antécédent et celle de conséquent ne trouve de raison suffisante que dans l'influence de la cause sur son effet. Autrement n'importe quel effet pourrait suivre n'importe quelle cause.

M. Taine ne résout donc aucunement le problème, lorsqu'il écrit : « On dit qu'un homme sain a le pouvoir de marcher et qu'un paralytique ne l'a pas... que tel cheval a la force de traîner un chariot de 5.000 kilogrammes, que telle chute a la force de mouvoir une roue... Il n'y a là que des *liaisons* (?) d'un fait qui est l'antécédent et de l'autre qui est le conséquent » (*De l'Intelligence*).

164. *Coroll.* **Conditions de l'action.** — Il faut bien se garder de confondre la cause efficiente qui seule produit l'effet, avec les *conditions* où elle le produit.

On appelle *condition, tout ce qui, en plus de l'influence de l'agent, est plus ou moins nécessaire à la production d'un effet.* Tel est le concours du cerveau pour la pensée pure, ou celui de la lumière par rapport à la lecture. La condition diffère donc essentiellemement de la *cause* efficiente : — si elle peut aisément se remplacer par une autre condition, elle porte simplement le nom de *condition* ; — si rien n'en peut tenir *lieu*, c'est une *condition sine qua non* ; — au cas enfin où elle consiste uniquement dans la suppression d'un obstacle, on l'appelle *cause négative* (*removens prohibens*). Ainsi l'ouverture du volet n'est que cause négative de l'éclairage de ma chambre, c'est le soleil qui en est la véritable cause. D'autre part, la nécessité de la condition *sine qua non* peut n'être que relative à un état donné. Ainsi la nature de la pensée immatérielle nous permet de concevoir comme possible qu'elle se produise sans la matière cérébrale et dans des conditions nouvelles après la mort (*Anthrop.*, n. 227).

ARTICLE III.

Principe de causalité.

165. Le principe de causalité ; ses formules, sa valeur [1].

THÈSE

Le principe de causalité, quelque formule qu'on lui donne, est d'une certitude absolue.

Preuve. — Ce principe a trois formules différentes :

1° Formule *générale* : *Rien n'existe sans raison suffisante*, ou bien : *tout être a sa raison d'être.* On le démontre ainsi :

L'être et le vrai, c'est-à-dire l'intelligible, sont une seule et même chose (n. 59). Or l'être sans raison d'être (c'est-à-dire sans un mode d'essence et un mode d'existence, n. 156) serait inintelligible. Si un tel être existait, en effet, lorsqu'on demanderait : *qu'est-ce qu'il est* ? il faudrait répondre : c'est le néant : — quelle est *son origine* ? c'est le néant ; — quelle est

1. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 38, 48. — *Revue Thomiste*. nov. 1897.

sa fin ? c'est encore le néant. Mais qui ne voit la contradiction flagrante ? Dire qu'un *être n'a ni mode d'essence ni mode d'existence*, revient à prétendre que cet *être n'est pas un être*.

On peut mettre ce raisonnement sous une forme plus brève et presque mathématique : *être* = *intelligible* ; or *intelligible* = *raison suffisante* ; donc *être* = *raison suffisante*. Que si *raison suffisante* = *néant*, on a *être* = *néant*, ce qui est contradictoire.

2° Formule *moins générale* : Si l'on ne considère que l'*existence* de l'être, le même principe peut s'énoncer de la façon suivante : *tout ce qui existe a la raison suffisante de son existence ou en soi-même, ou dans un autre être.* — Tout être, en effet, tient l'existence de lui-même, ou d'un autre être, ou du néant. Or la dernière hypothèse implique contradiction, car avoir le néant pour raison d'être, c'est n'en posséder aucune.

3° Formule *stricte* : Restreint à l'existence des objets qui ne sont pas éternels et nécessaires, ce principe peut se formuler de la manière suivante : *tout ce qui commence a sa raison d'être dans un autre ; autrement dit, a une cause.* — En effet, tout ce qui commence vient, ou du néant, ou de soi-même, ou d'un autre. Or la première hypothèse a déjà été rejetée comme contradictoire ; la deuxième est entachée du même défaut, car commencer par soi-même, ce serait se produire soi-même, c'est-à-dire posséder l'existence et la recevoir à la fois. C'est donc la 3e hypothèse qui demeure vraie : et l'on doit conclure que *cet être tient son existence d'un autre*, c.-à.-d., qu'il a une cause extérieure à lui-même. — Il faut, bien entendu, que cette cause soit *suffisante*. Une cause *insuffisante* et sans proportion avec son effet ne mérite pas véritablement le nom de cause. Et il est aussi impossible d'attribuer un effet à une cause insuffisante, que de lui refuser toute cause.

Le principe de causalité a donc pour fondement le principe de raison suffisante, dont il n'est qu'une application particulière. Le principe de causalité ne s'applique, en effet, qu'aux choses temporelles ; celui de raison s'applique à toutes, même aux choses éternelles et nécessaires. Mais les deux principes ont pour fondement l'intelligibilité même de l'être.

165 bis. Formule aristotélicienne du principe de causalité [1].

Aristote a énoncé le principe de causalité sous la forme du célèbre

1 Farges, *L'idée de Dieu*, p. 43. — *Théorie fondam.*, p. 74. 76.

axiome : *Tout ce qui est mû l'est par un autre ou par une autre partie de lui-même*).

1° *L'expérience* commune l'atteste, Les minéraux sont inertes ; ils ne se meuvent jamais eux-mêmes, et se trouvent dans l'incapacité de modifier spontanément le mouvement qui leur a été imprimé. Quant aux vivants, ils paraissent jouir du mouvement autonome ; cependant, même chez ces êtres, un organe se trouve toujours mû par un autre organe, en sorte que jamais le même membre ne joue, sous un seul et même rapport, le double rôle de moteur et de mobile.

2° *La raison*, à son tour, déclare contradictoire la conception d'un mouvement sans moteur, aussi bien que l'identification du moteur et du mobile ; ce serait prétendre qu'un même être peut se trouver à la fois et au même point de vue, en acte et en puissance, et nier le *principe d'identité*. Rien n'entre donc en mouvement sans l'action d'un moteur.

Ce principe aristotélicien vaut pour toute espèce de mouvement et de changement. Il régit donc le passage du non-être à l'être, c'est-à-dire l'arrivée à l'existence de tout ce qui a un commencement. Aussi cet axiome est-il l'équivalent de notre principe de causalité : *tout ce qui commence tient son existence d'un autre*. — Du reste, il suffit d'analyser le *principe d'identité* pour comprendre qu'un être ne peut devenir tout seul autre qu'il n'est. Jamais zéro ne sera un ($0 = 1$), ni un, zéro ($1 = 0$), sans une addition ou une soustraction étrangère ($0 + 1 = 1$) ($1 - 1 = 0$). De même le possible ne peut devenir réel, tout seul et sans cause. Le principe de causalité n'est donc au fond que le principe d'identité appliqué au même être, non plus en dehors du temps, mais dans sa durée successive.

166. Erreur de Kant concernant le principe de causalité.

Cette erreur est double :

1° D'après Kant, le principe de causalité serait, non pas analytique, mais *synthétique a priori*, c'est-à-dire imposé à l'intellect humain par une aveugle nécessité (Log., n. 115). Cette prétention est illégitime, car : — *a*) Le principe en question est d'une évidence analytique, puisque sa négation envelopperait contradiction, comme on l'a démontré plus haut. — *b*) Alors même qu'une nécessité innée pourrait nous obliger à formuler ce principe, elle ne pourrait nous le montrer évident par lui-même, s'il ne l'était pas. Or, il se montre tel. — *c*) Enfin il n'y a pas lieu de concéder aux néo-criticistes que ce principe doit être admis, quoiqu'il ne soit fondé que sur une foi aveugle, car la science s'appuie sur l'évidence et non pas sur la foi.

2° La seconde erreur de Kant consiste à formuler ainsi le

principe de causalité : « Tout ce qui commence provient *d'une cause elle-même produite.* » — Si « la contingence » fait partie de la notion « d'effet », elle n'est nullement essentielle au concept de « cause ». Au contraire, le contingent ne trouve son explication complète que dans *une cause non causée.* Toute cause d'ordre contingent n'est que cause partielle. La cause principale, c'est celle qui ne dépend d'aucune autre et dont toutes les autres sont des dérivés.

167. Erreur positiviste concernant le principe de causalité. — Hume, Stuart Mill, Comte et les positivistes énoncent, comme il suit, le principe de causalité : « Tout effet ou tout phénomène *a un antécédent.* » Or cette formule présente un triple inconvénient.

a) Elle confond la causalité avec la simple succession. Toute cause précède son effet, mais tout antécédent n'est pas une cause. La nuit vient avant le jour sans pour cela le produire.

b) Nier l'efficacité de la cause, c'est enlever toute raison d'être à l'antécédent qui précède l'effet. Que si le père n'engendre pas véritablement son fils, la nécessité de l'action du père pour l'existence du fils n'est plus intelligible.

c) Bien plus, la nature de l'effet devient par là indépendante de celle de l'antécédent, en sorte que d'un antécédent donné peut résulter un effet quelconque. Et rien n'empêche, par ex., dans cette hypothèse, qu'une grenouille soit le produit d'un œuf de poule. Le positivisme ruine donc entièrement la certitude de la connaissance « par les causes » c'est-à-dire qu'il ôte toute valeur à la science.

CHAPITRE TROISIÈME

LA CAUSE MATÉRIELLE ET LA CAUSE FORMELLE [1].

La question de la matière et de la forme devant être traitée en Cosmologie (n. 37-59), nous ne parlerons ici que de leur causalité.

168. La matière et la forme : leur existence. — A. — Ce qui a été dit de la puissance et de l'acte permet de saisir aisément la distinction de la matière et de la forme. La matière première, c'est le va-

1. Farges, *Matière et forme*. 15. 16, etc.

gue substratum dont tout corps est constitué ; elle est par elle-même dans un état de puissance, qui la rend indifférente à recevoir telle ou telle forme. La forme, c'est, au contraire, *le principe déterminant qui donne à la matière son acte spécifique*.

B. — Quant à l'existence de ces deux éléments dans les êtres corporels, il sera mis en lumière par une multitude de phénomènes en Cosmologie. Ainsi, par exemple, la matière de l'hydrogène et l'oxygène peut demeurer intégralement sous la forme nouvelle et spécifiquement différente de l'eau, ou bien sous la forme de l'animal vivant et sensible. Que si la forme change et la matière reste, ils sont bien distincts.

169. Causalité véritable de la matière et de la forme.

THÈSE

La matière et la forme sont les causes du composé physique.

Arg. gén. — La causalité consiste dans l'influence d'une cause sur un effet distinct, *au moins en partie*, d'elle-même. Or la matière et la forme influent sur la production du composé, dont l'existence, liée au concours de l'une et de l'autre, ne peut se confondre avec la matière ou la forme considérées isolément. Donc, dans les composés physiques, la matière comme la forme jouent réellement le rôle de causes.

Arg. part. — Tout composé résulte d'une union de matière et de forme ; la matière et la forme sont donc les causes du composé, quel qu'il soit. — L'antécédent n'est pas contestable, car il se vérifie à propos des composés *accidentels* aussi bien que dans les composés *substantiels*. Le composé substantiel, c'est, en effet, l'union d'une forme substantielle avec la matière première ; et le composé accidentel n'est autre chose que l'adjonction d'une forme accidentelle à une matière seconde. Matière et forme sont donc les deux causes de tout composé.

Cette thèse trouve sa *confirmation* dans ce fait que la matière et la forme sont des réalités *incomplètes*, comme la puissance et son acte. C'est donc leur réunion qui donne naissance à un être complet.

170. Mode de causalité de la matière et de la forme.

THÈSE

La causalité n'est pas la même dans la matière et la forme ; elle consiste dans l'union intime de l'une avec l'autre.

I. *Elle consiste dans leur union mutuelle.* — Sinon, il faudrait la faire consister dans la coexistence, la contiguïté, la compénétration ou l'action réciproque des composants : or, ces quatre hypothèses sont insuffisantes :

Preuves. — 1° Si la *coexistence* suffisait à produire un composé, la création entière ne formerait qu'un seul corps. — 2° On ne peut davantage recourir à la *contiguïté* : autrement deux corps se combineraient

en un seul, aussitôt qu'ils se trouveraient juxtaposés. — 3° La *compénétration* est également impuissante à fournir la solution du problème : Dieu, qui pénètre les derniers replis du cœur humain, ne devient pas un même être avec lui. — 4° Il ne faut pas invoquer non plus l'*action* mutuelle, qui est la causalité propre à la cause efficiente : d'une part, en effet, l'action mutuelle de la matière et de la forme supposerait déjà leur subsistance complète ; et, d'autre part, elles ne donneraient naissance qu'à un composé accidentel, car l'union de l'agent et du patient ne produit jamais un seul tout substantiel Tout composé substantiel est donc produit par cette union mutuelle de la forme et de la matière, qui unit en un seul tout l'acte et la puissance : « Deux actes ne pourraient s'unir en un seul. »

II. *Elle n'est pas la même.* — La cause matérielle est passive : elle apporte à la cause formelle son aptitude passive à recevoir la forme produite dans la matière. Quant à la forme, elle est active, et fait passer la matière à l'état d'acte complet, en lui communiquant son être, ses propriétés et son activité spécifiques.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA CAUSE FINALE.

Telle est l'importance des causes finales, qu'il convient d'en étudier avec soin la *nature* et l'*existence*.

ARTICLE I.

Nature des causes finales.

171. Nature de la fin. — A. — *Au sens étymologique*, le mot fin (τέλος) est synonyme de *terme* ou de *limite* en général.

B. — *En soi* et *au sens large*, la fin est ce vers quoi un objet tend par sa nature, même d'une manière aveugle et inconsciente ; mais au *sens strict* elle doit se définir ce *en vue de quoi* (τὸ οὗ ἕνεκα) *une chose s'accomplit*, ou encore, *ce pour quoi un agent exerce son activité.*

1° La fin est *le terme* que l'agent propose à son activité ; elle ne peut donc être autre chose qu'un *bien* au moins apparent ; jamais, en effet, le mal ne saurait être pris comme but. — 2° C'est la fin *que nous avons en vue*, lorsque nous agissons ; elle a pour caractère distinctif d'être voulue pour elle-même, tandis que la recherche des moyens n'est faite qu'en vue d'un

bien ultérieur. — 3° C'est pour la fin que *l'on agit*, mais ce n'est que par l'action que la fin se réalise.

C. — La notion de fin comprend donc *plusieurs* éléments : à savoir : l'*intention* ou acte par lequel on se propose une fin ; le *choix* des moyens considérés comme propre à faire atteindre cette fin ; l'*exécution* de ces moyens ; enfin les *motifs* ou les raisons pour lesquelles nous faisons choix de telle fin et de tels moyens particuliers.

D. — Cette doctrine trouve son résumé dans les *axiomes* suivants :

1. Les moyens sont pour la fin, et choisis pour elle.

2. Qui veut la fin, veut les moyens : ceux-ci ne sont donc jamais hors de l'intention.

3. Les moyens doivent être proportionnés à la fin ; sans quoi ils ne seraient point des moyens.

4. La fin est conçue d'abord ; réalisée ensuite. Il faut, en effet, distinguer deux ordres : celui de l'intention où la fin vient la première ; celui de l'exécution où elle est la dernière.

172. Espèces de fin. — 1° Autre chose est la fin de l'*action*, c'est-à-dire son résultat naturel ; autre chose la fin de l'*agent* voulue et conçue par la cause efficiente. La fin naturelle de l'aumône est le soulagement de la pauvreté ; mais, dans l'intention de son auteur, c'est peut-être l'estime du public.

2° La fin est *principale*, lorsqu'elle est voulue de prime abord et pour elle-même. Elle est *accessoire*, si elle est secondaire et subordonnée. Ainsi on peut étudier principalement par esprit de devoir, et accessoirement pour mériter une récompense.

3° On distingue encore la fin *prochaine*, *intermédiaire* et *dernière*. La fin est *prochaine*, quand elle est rapportée à une autre fin, sans avoir elle-même aucune fin qui lui soit subordonnée ; on l'appelle *intermédiaire*, si elle est à la fois subordonnée et subordonnante ; la fin *dernière* n'est voulue que pour elle-même. Ainsi un chrétien peut en prenant ses repas avoir pour but prochain la santé et comme fin intermédiaire la science ; mais sa fin dernière, c'est la gloire de Dieu.

173. Causalité véritable de la fin : son excellence.

THÈSE

La fin est véritablement une cause ; elle est la cause des causes et, par là, les domine toutes.

1° *La fin est une véritable cause.* On appelle cause tout ce

qui a sur l'existence des effets une influence véritable. Or ce caractère appartient à la fin ; celle-ci détermine, en effet, l'idée et le désir de l'agent et le provoque ainsi à produire une action. La fin est donc réellement une cause.

2° *La fin est la cause des causes.* — La cause des causes est celle qui, dans la production d'un effet, meut toutes les autres causes ; or la fin meut d'abord la cause efficiente en lui faisant concevoir et désirer un but à atteindre, puis celle-ci met en œuvre les causes matérielles et formelles capables d'atteindre ce but. La fin, dans l'intention, joue donc le rôle de première cause, c'est-à-dire de cause des causes, selon cet aphorisme du Docteur Angélique : « Tout dérive de la fin. »

3° *La fin domine toutes les causes.* — Elle les domine puisqu'elle les meut et les dirige, et qu'elle leur est supérieure en dignité, car « c'est toujours le bien et meilleur qui attire ». C'est pourquoi elle donne à nos actions morales leur valeur spécifique.

174. Nature de la causalité dans la cause finale.

THÈSE

La causalité de la fin est dans sa bonté qui, reconnue par l'intelligence, excite le désir.

I. — La causalité de la fin est dans *sa bonté*. La fin, en effet, n'est cause que dans la mesure où elle est capable d'exciter le désir : mais la bonté seule, au moins apparente, peut le solliciter ; la causalité de la fin consiste donc dans sa bonté qui provoque le désir et l'action de l'agent.

II. — C'est la bonté *saisie par l'intelligence ou par les sens* : telle est la *condition sine qua non* de l'influence de la cause finale. Impossible de désirer ce que l'on ne connaît pas.

III. — La causalité de la fin n'est pourtant complète, que lorsque sa bonté *connue* est en outre *aimée, désirée*. Alors seulement l'effet sera produit par la cause efficiente, si aucun obstacle ne l'arrête. L'idée n'est donc pas une force motrice par elle-même et sans l'intervention de l'appétit, et la théorie de M. Fouillée sur *l'idée-force* est une exagération.

L'expérience, d'ailleurs, atteste que la volonté, ne passe à l'acte que sous l'influence d'une fin qui la séduit ; et que l'intensité de son exercice est en raison directe de celle de l'amour allumé en elle. « Mon amour, voilà le poids qui m'entraîne partout où je vais. »

ARTICLE II.

Existence des causes finales [1].

175. État de la question. — A. — Il s'agit de la fin au sens strict, c'est-à-dire de la fin *voulue*. Si l'on se bornait à parler de la fin prise au sens large (n. 171), aucune difficulté ne pourrait s'élever. Tout être est bon (n. 66) et *bon à quelque chose*. Tout être tend donc naturellement vers un but et vers une fin *résultante*. A ce point de vue, il est incontestable que le principe de finalité est un principe nécessaire.

B. — Que tous les êtres tendent en outre vers une *fin intentionnelle*, la plupart des philosophes l'affirment, mais quelques-uns le nient avec obstination. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car la question agitée est celle de savoir si tout, dans la nature, peut s'expliquer par un mécanisme aveugle, ou si, au contraire, ce mécanisme n'est que la réalisation d'un plan intentionnel. L'ordre matériel est-il, oui ou non, l'ouvrage d'un Auteur infiniment sage? Or cela n'est pas évident *a priori*; nous aurons à en faire la preuve en Cosmologie et en Théodicée.

C. — Ici nous nous demanderons seulement, en supposant prouvée l'existence de Dieu, si *chacun* des êtres qui existent tend vers une fin particulière, soit vers une fin *prochaine*, soit vers une fin *dernière*.

176. Existence de la fin intentionnelle et dernière.

THÈSE I

Tout être agit en vue d'une fin intentionnelle.

I. — L'agent, considéré *en général*, agit raisonnablement ou sans raison. Or, dans chaque hypothèse, il agit en vue d'une fin intentionnelle : dans le premier cas, c'est le propre de la raison de se proposer une fin, de concevoir un idéal et de mettre en œuvre des moyens capables de le conduire à son but. C'est ce que dit l'axiome : « Il appartient à la raison de faire toutes choses avec ordre. » — Dans le second cas, on se

1. Janet, *Traité des causes finales*, L. I : ch. III, *L'industrie de l'homme et de la nature* ; — ch. II, *Les faits* ; — ch. III, *L'organe et la fonction* : — ch. IV, *Mécanisme et finalité*. — Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, ch. 3. — Alibert, *Ontol.*, p. 245. — *Sum. Theol.*, Iª 2ªᵉ, q. 1, a. 2. — p. 1, q. 116, a. 4.

trouve en présence d'un être sans raison, mais sorti des mains d'un ouvrier raisonnable : Dieu ou l'homme. Or l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire la nature, tend vers la fin voulue par le Créateur ; et de même les ouvrages humains, les œuvres d'art, par ex., ont un but spécial et prémédité, comme l'horloge, dont la raison d'être consiste à marquer les heures. Tout agent, quel qu'il soit, agit donc en vue d'une fin.

II. — Cette démonstration est confirmée par l'expérience. En effet — 1° Si l'on consulte *l'homme*, il répond, sur le témoignage de sa conscience, que son action réfléchie est toujours précédée de la détermination de la fin et du choix des moyens ; et c'est la volonté d'atteindre un but qui décide l'accomplissement de l'acte raisonnable. — 2° Si l'on étudie les *animaux*, on voit qu'ils ont connaissance d'un bien sensible ; et c'est parce que leur appétit les entraîne vers ce bien qu'ils entrent en activité : or, agir après avoir eu connaissance du bien, c'est agir en vue d'une fin. — 3° Chez les *plantes* elles-mêmes, on reconnaît que les organes et les fonctions ont été harmonisés pour concourir à la réalisation d'une même fin, par ex., à la conservation de la vie, etc. ; et l'on constate aussi, dans les *substances inorganiques*, des affinités et des tendances naturelles invariables suivant les espèces. Or la régularité, l'uniformité et la constance avec lesquelles plantes et minéraux tendent infailliblement vers un terme qui demeure toujours le même, ne trouvent aucune explication suffisante, si l'on ne reconnaît de la part du Créateur la prédétermination d'une fin, vers laquelle il a orienté les agents naturels. Rejeter cette conclusion, c'est admettre des effets sans cause.

THÈSE II

177. *Tout agent est orienté dans son opération vers une fin dernière.*

Preuve. — On vient de voir que tout agent agit en vue d'une fin. Mais cette fin ne peut être qu'une fin dernière ou rapportée à une fin dernière. Donc, tous les êtres capables d'agir, ont une fin dernière pour terme de leur activité.

La *mineure* est claire, car dans une série de moteurs subordonnés, si l'on supprime le premier moteur, tous les autres ne meuvent plus. Or la fin dernière est le premier moteur de

toutes les fins intermédiaires, puisque c'est pour elle que toutes les autres sont voulues. Donc si A est voulu pour B, B pour C..., on ne peut supprimer le dernier terme sans supprimer les intermédiaires. Mais sans fin il ne peut y avoir de cause efficiente, car celle-ci ne peut agir sans une direction vers un but déterminé. Donc, faute de fin dernière, l'être deviendrait incapable de toute opération, et la causalité cesserait dans l'univers.

Corol. I. — On dit de l'homme qu'il voit, *parce qu'il a* des yeux, ou qu'il marche, *parce qu'il a* des pieds. Mais il n'est pas moins juste d'affirmer qu'il a des yeux *pour* voir et des pieds *pour* marcher.

II. — La valeur objective du principe de finalité ne le cède en rien à celle du principe de causalité ; et il faut affirmer à l'encontre de Kant et des subjectivistes que « tout être a une fin ».

178. Le hasard opposé à la finalité. — A. — Le mot hasard sert à désigner tantôt une cause et tantôt un effet. — Dans le premier sens, il ne serait autre chose qu'une *force aveugle produisant toutes choses, en dehors des quatre causes connues* ; et c'est en ce sens qu'on dit : l'ordre du monde est le résultat du hasard. Parfois, le hasard est personnifié dans *le destin*, sorte de puissance aveugle et fatale, à laquelle rien ne peut résister [1]. — Au second sens, le hasard désigne *tout effet imprévu et impossible à prévoir* : telle est la rencontre fortuite de Pierre et de Paul, ou bien la mort d'un homme tombant du haut d'un toit.

B. — Prendre le mot hasard *au sens de cause*, c'est prononcer un vain mot ne correspondant à rien de réel. « Le hasard n'est pas une cause, c'est seulement la rencontre des causes [2]. » — Mais le hasard peut servir à désigner *un effet imprévu*. Aux yeux de Dieu, il est vrai, le hasard n'existe point, car rien de ce qui arrive n'échappe à la prescience divine. Seules, les créatures peuvent mettre au compte du hasard ce qui se produit contrairement à leurs prévisions, surtout si l'événement résulte du concours imprévu de deux causes, dont l'une a empêché l'action de l'autre.

1. Sénèque, *Quæst. Nat.*, L. III, ch. 26. — 2. Cournot, *Dict. des sciences phil.*, art. *hasard*.

C'est donc à tort que les matérialistes attribuent l'ordre du monde à l'aveugle hasard et à la rencontre fortuite des atomes.

Obj. — Il y a de nombreux défauts en toutes choses et des monstruosités dans la nature : tout se fait donc au hasard.

Rép. — Accorderait-on que le hasard semble se rencontrer parfois, on ne saurait en conclure que tout soit fait au hasard. En effet :

1. *A pari*, de l'attribution au hasard des désordres qui se présentent dans le monde, on doit conclure de l'ordre à la fin intentionnelle. Qui oserait faire d'un livre l'effet du hasard, sous prétexte qu'on y relève un grand nombre d'erreurs ?

2. Souvent, c'est *par ignorance* que l'on qualifie de fortuites des choses qui ont un but caché. « Qu'un homme incompétent, dit S. Augustin, pénètre dans un atelier. Il y trouve un grand nombre d'instruments dont il ne connaît pas la raison d'être et qu'il juge superflus. »

3. *Bien plus*, on ne peut imputer au hasard des choses désordonnées, qu'en supposant qu'elles sont une exception à l'ordre général et à la finalité. Si l'absence d'ordre et de finalité était la loi, on ne la reprocherait à personne.

179. La science des causes finales n'est donc pas à mépriser. Certains philosophes déclarent *impossible* la science des causes finales ; d'autres la qualifient d'*inutile*, quand ils ne la présentent pas comme *nuisible*. « Il ne me semble pas, dit Descartes, que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu [1]. » Bacon écrit aussi : « La recherche des causes finales est stérile : l'habitude de rechercher les causes finales dans la physique en a chassé et comme banni les causes physiques [2]. » Aussi ces auteurs jettent-ils le ridicule sur les abus de ces demi-savants qui assignent aux choses des fins souvent peu vraisemblables, pour s'arroger ensuite le droit de nier les finalités les plus évidentes, en les remplaçant par des explications purement verbales [3].

Rép. — Voici pourtant ce qu'il faut répondre à cette triple difficulté.

1. L'homme ignorera *assurément* la fin de beaucoup de choses : mais pourtant il n'était pas bien difficile de découvrir certaines finalités, ne serait-ce, par ex., que celle des yeux et des pieds qui sont faits les premiers pour voir, les seconds pour marcher.

2. Il est faux, *d'ailleurs*, que la causalité physique d'une chose l'empêche d'avoir une finalité, aussi la connaissance de l'une n'exclut aucunement celle de l'autre : « Qu'on me fasse comprendre comment et pourquoi la persuasion que le bœuf a été créé pour labourer mon champ m'empêchera d'étudier la nature de cet animal [4]. »

1. *Médit.*, IV.— 2. *De Dignitate Scientiarum*, L. III, c. IV. — 3. Janet, *Traité des causes finales ; objections et difficultés*. — 4. De Maistre.

3. *Enfin*, il faut maintenir que le principe de finalité est d'une réelle utilité pour ceux qui se livrent aux recherches scientifiques, et ques beaucoup d'inventions sont le fruit de son application[1]. Tantôt la connaissance des moyens a provoqué à rechercher leur fin. Tantôt la découverte de celle-ci a servi de base à celle des moyens. Ainsi, par ex., Harvey a pu conclure de la nature des valvules du cœur à leur destination, et découvrir ainsi la théorie de la circulation du sang. De même il a suffi à Cuvier de constater, à l'aide de quelques fragments, la destination de divers animaux préhistoriques, pour reconstituer avec certitude la totalité de leur organisme. « Nous sommes autorisés à conclure de la nature carnassière d'un animal, dit-il, qu'il était muni d'armes propres à saisir sa proie, d'un appareil digestif approprié au régime carnivore, et ainsi de suite[2]... »

Toutes ces considérations expliquent pourquoi les philosophes spiritualistes ont attaché au principe de finalité une importance capitale. Leur opinion est du reste partagée par Voltaire lui-même et beaucoup de savants, naturalistes surtout, tels que Newton et Cl. Bernard.

CHAPITRE CINQUIÈME

RAPPORTS DES CAUSES ET DES EFFETS.

Il sera utile, pour couronner ce traité des causes, de les comparer soit *avec leurs effets*, soit *entre elles*.

180. Relations diverses des causes et des effets. — On peut les comparer au quadruple point de vue de la *priorité*, de la *dignité*, de la *dépendance* et de la *ressemblance*.

1. La priorité est *le mode suivant lequel une chose en précède une autre*. Par ex., l'artisan a la priorité sur son ouvrage. — A la priorité s'oppose la *simultanéité* qui est la *négation de l'antériorité d'une chose sur une autre* : tel est le rapport qui existe, par ex., entre le soleil et sa lumière.

Une cause, quelle qu'elle soit, jouit relativement à son effet d'une priorité de nature à laquelle s'ajoute parfois une priorité de temps. — C'est donc une exagération de prétendre que la cause ne mérite ce nom qu'après la production de son effet. Sans doute, si l'on considère la cause précisément en tant que cause, elle n'a sur l'effet aucune priorité de temps, car l'action

1. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, p. 140. — 2. Cuvier, cité par M. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 157. — Charles, *Lectures de philosophie*, t. II, p. 252-259, — t. II, p. 100-103, 445-456.

et la passion sont simultanées et non pas successives (n. 134 *bis*, 138, IV) ; mais l'existence de l'être qui est cause précède généralement celle de l'effet, souvent d'une priorité de temps, toujours d'une priorité de nature.

2. Au point de vue de la *dignité* et de la perfection, — la cause matérielle et la cause formelle le cèdent au composé qu'elles constituent, comme les parties le cèdent au tout. — Mais, en aucun cas, la cause efficiente principale ne saurait être moins noble que l'effet auquel elle communique sa perfection. — Quant à la cause finale, elle est naturellement plus parfaite que son effet : voilà pourquoi « la nature produit toujours l'inférieur en vue du supérieur. Ainsi le minéral est pour le végétal, le végétal pour l'animal, l'animal pour l'homme, et l'homme pour Dieu. »

3. Sur la *dépendance* des effets par rapport aux causes, voici trois remarques. — 1° *Un seul et même effet*, au moins pour ce qui est du monde matériel, exige toujours le concours des quatre causes de genres différents, comme on l'a vu plus haut (n. 158). — 2° Mais il ne peut avoir plusieurs causes internes de même genre ; car la multiplicité des matières ou des formes entraîne toujours la multiplicité des substances produites. — 3° Au contraire les causes externes peuvent être multiples. Ainsi toutes nos actions ont au moins deux causes efficientes, Dieu et l'homme, et souvent plusieurs causes finales, par ex., la gloire et la richesse.

4. Enfin, quant à la *ressemblance* entre la cause et l'effet, elle existe toujours au point de vue de *l'être* en général, ordinairement au point de vue de l'être *spécifique*, quelquefois aussi pour les propriétés *accidentelles*. — 1° La similitude, disons-nous, existe *invariablement*, au point de vue de l'être ; de la réalité de l'effet, on conclut donc légitimement à la réalité de sa cause. — 2° Cette ressemblance est *ordinairement* spécifique. Cela a lieu lorsque la cause n'est pas seulement excitatrice et équivoque, mais efficiente et univoque. Il y a par ex., identité constante d'espèce entre le père et le fils. — 3° Enfin, une certaine conformité de propriétés règne *parfois* entre la cause et l'effet. Les vices et les qualités des parents constituent un héritage que les enfants ont coutume de recueillir.

181. Comparaison des causes entre elles. — Ce parallèle

peut s'établir au triple point de vue de la *priorité*, de la *dignité* et de la *dépendance*.

THÈSE

Il y a entre les causes des rapports de priorité, de dignité et de dépendance.

I. *Rapports de priorité.* — La cause finale joue le rôle de premier moteur ; la cause formelle est le terme dernier auquel aboutit la production. Entre ces deux causes, vient se placer la cause efficiente, qui, sous la direction de la cause finale, tend à la réalisation de la forme. Quant à la matière, elle est la condition de l'exercice des trois autres causes, au moins dans le monde physique.

II. *Rapports de dignité.* — La cause formelle l'emporte en noblesse sur la cause matérielle, comme l'élément qui perfectionne sur l'élément perfectible. L'une et l'autre sont dominées par la cause efficiente, qui le cède elle-même à la cause finale, comme à son moteur.

III. *Rapports de dépendance.* — Sans fin, l'agent ne saurait entrer en activité ; et, sans agent, la fin ne pourrait influer sur l'effet. De même, la forme sans la matière ne peut rien informer, et la matière ne pourrait subsister indépendamment de la forme. Il y a donc entre elles dépendance réciproque, comme entre l'élément qui reçoit et celui qui est reçu. C'est toute cette doctrine qu'exprime l'adage : « Les causes ont entre elles une mutuelle causalité. »

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

I

COSMOLOGIE

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Après avoir traité de l'être dans la Métaphysique générale, il faut consacrer la Métaphysique spéciale à l'étude particulière du *monde*, de l'*âme* et de *Dieu*. Cette partie débutera par la Cosmologie, non pas que son objet soit le plus noble ; mais c'est le premier connu par l'âme humaine, qui se replie ensuite sur elle-même pour se connaître et s'élever jusqu'à Dieu.

1. Définition de la Cosmologie. — *Le mot* Cosmologie tire son origine des deux mots grecs, κοσμος et λόγος, et signifie science du monde.

L'invention de ce terme est attribuée à Wolf. — Pline avait déjà dit : « Ce que la Grèce a nommé κόσμος, c'est-à-dire ornement, nous l'appelons monde (*mundus*), en raison de son incomparable élégance. »

En soi, la Cosmologie est la *science des premiers principes et des raisons d'être du monde physique.*

1° C'est une *science*, c'est-à-dire un ensemble raisonné de connaissances ; la division de la Philosophie nous a déjà montré que la Cosmologie est une partie de la Philosophie réelle, et l'on verra, dans le cours de ce traité, qu'elle possède les caractères d'une véritable science (Log., n. 258).

2° Elle traite des *raisons d'être* ou des *principes supra-sensibles* des corps. Elle diffère donc *formellement* des sciences expérimentales, comme la physique, la chimie et la géologie, dont l'objet consiste dans l'étude des phénomènes sensibles et des lois qui les régissent d'une manière immédiate, telles que les lois de la chaleur et de la lumière.

3° Enfin elle s'occupe des principes *du monde physique* ; voilà ce qui distingue la Cosmologie des autres parties de la philosophie réelle et surtout de la Psychologie, dont l'objet est l'homme, que l'on ne saurait, à cause de son âme spirituelle, mettre au nombre des objets purement physiques.

2. Importance et utilité de la Cosmologie. — Par ce qui précède, on entrevoit déjà que la Cosmologie, si elle n'est pas supérieure aux autres parties de la Philosophie, l'emporte cependant en dignité sur les autres sciences expérimentales, et on comprend combien elle doit être utile aux sciences philosophiques et naturelles.

I. *En dignité*, elle l'emporte sur les sciences *expérimentales*, — soit par l'étendue de son objet, qui n'est pas restreint à certaines espèces d'êtres matériels, mais qui les embrasse tous ; — soit par l'excellence de cet objet qui ne le cède point à son étendue ; il consiste, en effet, dans la recherche des causes supra-sensibles ; — aussi la Cosmologie répond-elle aux plus nobles exigences de l'esprit humain. « Qu'il est beau, dit le poète, de contempler le principe et l'origine des choses et d'en sonder les profondeurs ! Voilà l'idéal du sage : tout le reste n'est qu'un jeu laissé au vulgaire [1]. »

II. *Elle éclaire les sciences physiques et philosophiques* [2].

1° Les *premières* lui demandent une direction et un complément qui les perfectionne. — Faute de cette *direction*, le savant ne saurait s'élever à la hauteur de l'idée synthétique ; il serait exposé à se cantonner dans la considération des faits et à verser ainsi dans le naturalisme. — Il trouve ce *complément* dans les enseignements que fournit la Cosmologie sur les principes premiers et l'origine des choses, principes qui dépassent l'expérience sensible, et sans lesquels toute explication de la nature demeure incomplète.

2° Dans le domaine *philosophique*, la Cosmologie joue le rôle d'introducteur à la Psychologie et à la Théologie naturelle. Dans son état présent, en effet, l'esprit humain n'arrive à la notion de l'immatériel, Dieu et l'âme, que par l'intermédiaire des objets sensibles. Aussi les Scolastiques ont-ils reconnu qu'il était indispensable au philosophe de scruter avec

1. Card. de Polignac, *L'Anti-Lucrèce*. — 2. Léon XIII, *Encycl. Æterni Patris*.

soin la nature physique, et de se livrer à une étude approfondie du monde des corps, avant de s'élever plus haut.

3. Histoire de la Cosmologie. — La Cosmologie n'a pas toujours revêtu le caractère scientifique que nous lui reconnaissons actuellement.

1° De fréquentes confusions se sont produites, dans les temps modernes, entre la Cosmologie et les sciences physiques, naturelles et mathématiques. Ainsi, suivant d'Alembert et Littré, la Cosmologie comprendrait les sciences du ciel, de l'air, de la terre, de l'eau, etc.

2° Certains auteurs ne distinguent point la Cosmologie des autres parties de la Philosophie. Ils traitent, par exemple, en Ontologie, la question de la nature des corps, examinent en Logique celle du miracle, et discutent en Théodicée sur la contingence du monde.

3° D'autres enfin, à la suite d'Aristote, font de la Cosmologie la science de l'homme, autant que celle des minéraux et des animaux ; et ils lui donnent le nom de Physique.

Pour éviter de si graves confusions, il convient de faire de l'homme l'objet d'une science spéciale, car les substances matérielles sont sujettes à la corruption, tandis que l'âme humaine, par son immortalité, se distingue essentiellement de l'âme des bêtes. Il faut aussi que la Cosmologie n'ait d'autre but que celui d'étudier les corps *en général*, soit en eux-mêmes, soit dans leurs relations, afin de découvrir les premiers principes du monde purement sensible et du mouvement qui l'agite.

4. Division de la Cosmologie. — Les causes, dont la recherche constitue l'objet de la Cosmologie, sont au nombre de quatre, dont deux *extrinsèques* et deux *intrinsèques* (Ont., n. 158). Leur étude se fera donc en quatre livres : le 1er traitera *du monde* au point de vue de son origine ; le 2e et le 3e parleront *des corps* et *de la vie*, pour déterminer les principes intrinsèques en vertu desquels les corps sont inorganiques ou organiques ; le 4e sera consacré à l'étude de *la nature*, et considérera les choses de ce monde au point de vue de leur fin.

Cette division est à la fois *méthodique* et *conforme aux besoins* actuels de l'enseignement philosophique. — Après avoir déterminé l'*origine* du monde, on voit *ce qu'il est* en lui-même, et en dernier lieu on montre *la fin* vers laquelle il tend. Telle est bien la méthode circulaire (Log., n. 295). — Et cette méthode se trouve en harmonie avec les exigences des erreurs du temps présent, car, au premier livre, le panthéisme est mis en regard de la thèse créatianniste ; au second, vient la réfutation de l'atomisme et du dynamisme ; le troisième donne la réponse à l'erreur matérialiste sur le principe de la vie ; et enfin l'évolutionnisme

est combattu dans ce qu'il a d'excessif, par le quatrième livre qui met en lumière la marche et la fin de l'univers.

5. Tableau synoptique de toute la Cosmologie.

- **Livre I — LE MONDE**
  - I. La Nature du monde
    1. L'Imperfection essentielle du monde.
    2. La Perfection relative du monde.
    3. L'imparfaite Unité du monde.
  - II. La Création
    1. La Notion de la création.
    2. Le Fait de la création.
  - III. La Durée du monde
    1. L'Antiquité du monde.
    2. La Formation du monde.
    3. La Fin du monde.
- **Livre II — LES CORPS**
  - I. Les Propriétés primaires
    1. L'Etendue des corps.
    2. Les Forces physiques.
  - II. Les Principes constitutifs des corps
    1. Etat de la question.
       1. Sens de la question.
       2. Histoire de la question.
       3. Principes de solution.
    2. Solution de la question.
       1. Existence de la matière et de la forme.
       2. Nature de la matière et de la forme.
    3. Triple confirmation de la solution.
  - III. Les Propriétés secondaires
    1. Propriétés absolues de la quantité.
    2. Propriétés relatives de la quantité.
    3. Qualités des corps.
- **Livre III — LA VIE**
  - I. Les Phénomènes de la vie
    1. La Vie en général.
    2. La vie Organique.
    3. La vie Végétative.
    4. La vie Animale.
  - II. Le Principe de la vie ou l'âme
    1. L'Existence de l'âme.
    2. La Nature de l'âme.
    3. L'Origine de l'âme.
    4. Le Sort de l'âme.
- **Livre IV — LA NATURE**
  - I. La Constitution de la nature
    1. Notion de la nature.
    2. Les lois de la nature.
    3. L'ordre de la nature.
  - II. La Dérogation aux lois de la nature
    1. Théorie du Miracle.
    2. Erreurs sur le Miracle.
  - III. Le Cours de la nature
    1. L'Evolutionnisme.
    2. Le Progrès indéfini.
  - IV. La Fin de la nature.

LIVRE PREMIER DE LA COSMOLOGIE

LE MONDE.

6. Le monde ; son existence et sa nature. — A. — Exception faite des sceptiques et des idéalistes, dont les doctrines ont été réfutées en Logique (n. 199-201), tous les hommes admettent *l'existence* du monde extérieur.

B. — Mais ce mot « monde » peut être pris dans un double sens. Au sens *large*, il désigne l'ensemble complet des êtres créés par Dieu, y compris l'homme et les esprits purs. *D'une manière stricte*, il signifie seulement *l'ensemble des êtres corporels, — créés par Dieu — et existant dans le temps.*

Cette définition a l'avantage d'indiquer la division du présent livre, où il va être question de la *nature* du monde, de son *origine* divine par la *création*, et de sa *durée* dans le temps. Trois chapitres suffiront pour l'exposé de cette triple question.

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE DU MONDE.

Le monde se distingue de l'Être parfait de trois façons, qui fourniront matière à autant d'articles. Nous y donnerons des notions : I. sur l'*Imperfection essentielle* du monde ; II. sur sa *Perfection relative* ; III. sur son *imparfaite Unité*.

ARTICLE I.

L'Imperfection essentielle du monde.

7. Les caractères de cette imperfection. — L'imperfection essentielle du monde revêt quatre caractères principaux (Ontol., n. 90) ; ce sont la *composition*, la *mutabilité*, la *contingence* et la *limitation*, en vertu desquelles le monde est nécessairement *dépendant* d'un être supérieur.

Thèse

Le monde est composé, changeant, contingent et fini.

Arg. gén. — La nature du tout doit être la même que celle des parties ; mais d'une part, le monde n'est qu'un agrégat d'éléments matériels ; d'autre part, chacun de ces éléments est composé, sujet au changement, contingent et fini ; donc le monde, dans son ensemble, participe aux mêmes caractères. Développons cette preuve.

8. Le monde est composé. — Les corps peuvent être considérés dans leur *essence*, leur *existence*, leurs *parties* ou leurs *accidents*. Or, à ces divers points de vue, ils méritent la qualification de composés. — 1° Dans leur *essence* : l'être simple n'est pas sujet à la corruption ; tandis que les substances corporelles se corrompent ou se transforment, comme, par ex., le bois qui devient cendre et fumée ; donc les corps ne sont pas simples dans leur essence. — 2° Dans leur *existence* ; les corps ne jouissent pas d'une existence essentielle ; en eux, l'existence diffère donc de l'essence (Ontol., n. 36). — 3° Dans leurs *parties* : les corps sont étendus, et par conséquent, constitués par des éléments multiples ; les pieds, par ex., ne sont pas les bras ; en outre, le globe terrestre est lui-même formé d'objets matériels *numériquement* distincts ; ainsi la pierre n'est pas l'arbre. — 4° Dans leurs *accidents* : les corps ont des propriétés diverses, comme l'extension, la pesanteur, l'activité. Il est donc incontestable que le monde est composé.

Ces remarques visent certaines théories panthéistiques, dont les auteurs raisonnent comme si le monde était une substance simple.

9. Le monde est sujet au changement. — Les objets matériels donnent, en effet, l'exemple de changements incessants ; l'expérience montre qu'ils n'ont aucune fixité de *lieu*, de *qualité*, de *quantité*, voire même d'*existence*. Certaines choses arrivent à l'existence ; d'autres se transforment dans leur être ; d'autres enfin disparaissent. Le monde est donc sujet au changement.

Ces considérations permettent de répondre à Parménide, aux Eléates, aux disciples d'Herbart, qui tous nient la réalité du changement.

10. Le monde est contingent. — L'être contingent est celui qui ne possède pas essentiellement l'existence, en sorte

qu'il pourrait n'être point. Or tel est le caractère du monde. Il n'y aurait nulle contradiction à ce que les corps dont se compose notre planète n'existassent point ; rien n'est plus aisé à concevoir que l'absence du soleil, de la terre, de l'eau ou de l'air ; donc, loin d'être nécessaire, l'ensemble de ces éléments est contingent. — D'un autre côté, les êtres vivants naissent et périssent ; l'énergie mécanique diminue tous les jours, sinon en quantité, du moins en qualité, comme l'établit la thermodynamique (loi de la dégradation de l'énergie [1]). Les êtres vivants et l'énergie mécanique ne sont donc pas nécessaires ; ils sont contingents (Théod., n. 18).

Cette argumentation vaut surtout contre le matérialisme, qui enseigne l'éternité et l'aséité des atomes ou de la matière.

11. Le monde est fini. — Il est impossible qu'une masse soit infinie ; on ne saurait davantage concevoir un nombre actuellement infini ; enfin l'addition du fini à lui-même ne saurait jamais produire l'infini (Ontol., n. 96). Il suit de là que le monde ne peut posséder l'infinité.

La *conséquence* s'impose : dans l'hypothèse contraire, il faudrait admettre que, si de l'agrégat infini qui s'appelle le monde, on retranche un seul élément, ce monde devient fini ; tandis qu'il redevient infini, si on lui rend cet élément. — Sans doute, l'immensité du monde confond l'imagination. Les globes célestes sont innombrables ; leur distance à la terre ne peut parfois se compter; leur lumière a besoin d'un temps très prolongé pour nous parvenir [2]. Mais il n'en demeure pas moins vrai que le monde ne peut avoir une étendue infinie.

Par conséquent, Descartes [3] et Leibnitz confondent l'espace possible ou idéal avec l'espace réel, lorsque, à la suite de Démocrite et des Stoïciens, ces philosophes attribuent à l'univers une étendue indéfinie. L'indéfini est toujours idéal, caractère incompatible avec l'existence réelle, et dont l'être de raison peut seul être affecté.

ARTICLE II.

La Perfection relative de l'univers.

12. État de la question. — A. — *Notions.* — La perfection

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 71, 98, 111. — 2. Farges, *Idée de Dieu*, p. 128. — 3. *Princ. phil.*, p. 221.

peut être absolue ou relative. Pour être parfait d'une *perfection absolue*, le monde devrait manifester la puissance, la sagesse et les autres attributs divins, à un degré tel qu'il fût impossible de concevoir un monde meilleur. La *perfection relative* est celle d'un monde qui, dans ses parties comme dans son ensemble, est excellemment adapté à sa fin naturelle, sans être pour cela le plus parfait possible.

B. — *Erreurs.* — La question de la perfection du monde a donné lieu à deux erreurs opposées : l'*optimisme* et le *pessimisme*.

a) L'*optimisme* est soutenu : — 1° indirectement par les *panthéistes* : la substance du monde, disent-ils, c'est celle de Dieu ; elle est donc nécessairement parfaite. Cette opinion fut adoptée chez les anciens par Platon et l'Académie, par un grand nombre de Stoïciens, par Plotin et, au moyen âge, par Abailard [1] ; elle est aussi celle *des partisans du progrès indéfini* : pour eux le monde n'est pas le plus parfait en acte ; il l'est du moins en puissance. — 3° Mais, parmi les optimistes, prennent surtout place quelques philosophes *chrétiens*, notamment Leibnitz et Malebranche : pour le premier, Dieu a dû choisir ce qu'il y avait de meilleur, sous peine d'agir sans raison suffisante, ce qui ne saurait être le fait de l'être infini ; suivant le second, Dieu aurait manqué à son infinie sagesse, s'il avait omis de choisir entre tous les mondes possibles celui qu'il jugeait le meilleur. « Sa sagesse, dit-il, lui défend de prendre de tous les desseins possibles celui qui n'est pas le plus sage [2]. »

b) Quant au *pessimisme*, c'est la théorie de certains bouddhistes, de Lucrèce, de Marc-Aurèle, de Leopardi, de Gœthe, de Schopenhauer et de plusieurs autres auteurs : à leur avis le monde est essentiellement mauvais, et sa fin n'est autre que le mal ; aussi assignent-ils le néant comme terme à l'évolution de l'univers (Théod., n. 124).

13. Que faut-il penser de la perfection du monde ?

THÈSE I

Le monde n'est pas parfait d'une perfection absolue.

Preuves. — 1° La perfection *absolue* est celle qui n'est susceptible d'être dépassée par aucune autre ; or, nous venons de le voir, le monde est contingent, fini, changeant et composé ; donc il n'est pas absolument parfait.

2° Le nombre *des possibles* est indéfini ; aussi le Créateur

1. Gonzalès, *Hist. de la phil.*, tome II, p. 155. — 2. Malebranche, 9e *Entretien*, n. 10, et aussi *Ecrit contre la Prévention*.

pourrait-il produire des œuvres encore plus nombreuses et meilleures, et perfectionner ainsi l'univers.

3° L'*expérience* vulgaire vient elle-même à l'appui de cette thèse. On ne saurait, en effet, reconnaître une perfection absolue à chacune des différentes parties dont est formé le monde ; or le monde n'est autre chose que le simple agrégat de ces éléments ; donc la masse cosmique ne présente point l'exemple de l'absolue perfection.

THÈSE II

14. *Le monde est parfait d'une perfection relative.*

Arg. gén. — On appelle parfait d'une perfection relative, un monde dont l'ensemble est sagement ordonné en vue d'une fin ; or ce caractère appartient à notre globe, que nous qualifions, pour cette raison, de relativement parfait.

La majeure ne réclame aucune démonstration. Quant à la mineure, que les sciences naturelles établissent longuement, en voici une preuve *rationnelle* et une preuve *expérimentale*.

I. — *A priori.* — Dieu a donné l'existence au monde pour manifester *dans une certaine mesure* sa gloire à l'extérieur. Il a donc tout disposé pour la réalisation de cette fin.

On s'en convaincra en posant le dilemme suivant : ou Dieu a donné au monde l'aptitude la plus grande possible à atteindre son but, ou il a omis de le faire ; dans le premier cas, le monde est relativement parfait ; dans le second, la science, la sagesse ou la puissance ont fait défaut au Créateur ; autrement dit, Dieu a agi sans connaître les moyens les plus capables de réaliser son plan, ou sans vouloir les mettre en œuvre, ou sans avoir la puissance de le faire, ce qui est impossible. Donc le monde possède une perfection relative.

II. — L'*expérience* découvre, elle aussi, l'existence de cette perfection dans le monde. Pour s'en convaincre [1], il suffirait de contempler l'admirable succession des saisons, la grandeur et l'immensité des cieux, le cours si régulier des astres, l'ordonnance des éléments dans un cristal, une fleur ou un insecte, les rapports de dépendance et de subordination qui règnent entre tous les règnes de la nature (Cf. Théod., n. 21).

Que si à l'expérience vulgaire on ajoute la lumière des

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 115 et suiv.

sciences naturelles, on voit éclater cet ordre admirable, comme une immense mélodie célébrant la science, la sagesse et la bonté du Créateur.

« Je te remercie, Créateur et Seigneur, s'écriait Kepler dans son ravissement, de toutes les joies que j'ai éprouvées dans les extases où m'a jeté ta contemplation de tes œuvres. Aussi ai-je proclamé devant les hommes ta sagesse et ta grandeur. » — La même admiration a fait dire à S. Thomas : « L'univers ne peut être meilleur. Que l'un quelconque de ses éléments vienne à s'élever plus haut, la proportion et l'ordre seront détruits ; et le monde deviendra tel qu'une cithare, dont une des cordes tendue outre mesure serait un obstacle à la mélodie. »

15. Fausseté de l'optimisme. — Le pessimisme sera réfuté en Théodicée (n. 124) ; nous ne réfuterons ici que l'*optimisme*, soutenu, avons-nous dit, par Leibnitz et Malebranche.

1. Voici la théorie de *Leibnitz* [1] : il est meilleur de créer que de ne pas créer : il est meilleur aussi de choisir entre les mondes possibles celui qui possède la plus grande perfection ; Dieu a donc dû créer, et créer le monde le meilleur. Mais, on le voit, la liberté divine dans l'acte de la création se trouve ainsi doublement compromise. — A cette difficulté Leibnitz répond que la nécessité de la création n'est pas absolue, qu'elle est seulement morale, en sorte que la liberté divine ne s'en trouve nullement atteinte ; mais cette réponse ne peut satisfaire, car c'est toujours soumettre au déterminisme Dieu comme les créatures. — Et Leibnitz a beau dire que la perfection du monde consiste dans la délimitation des parties et dans l'harmonie de l'ensemble, que les défauts de chaque élément concourent à la perfection du tout sans lui nuire en aucune manière. Il n'en demeure pas moins que des limites se trouvent imposées à la sagesse et à la puissance divines déclarées incapables de créer un univers meilleur.

2. D'après *Malebranche*, Dieu a librement appelé le monde à l'existence ; mais le dessein de créer une fois arrêté, il a dû choisir l'univers le plus apte à manifester sa gloire. Or n'est-ce point nier la liberté divine que de l'astreindre à faire choix du monde le meilleur et le plus parfait ? — De plus, comme la bonté intrinsèque de la création serait toujours restée indigne de Dieu sans l'Incarnation, Malebranche soutint la nécessité de l'Incarnation, ce qui est une erreur théologique.

Enfin le système de ces deux philosophes se heurte également : — *a*) à une question de fait, l'existence du mal physique et moral dans ce monde; — *b*) à une question de droit, l'impossibilité pour un degré quelconque de perfection, d'être un nombre infini. La perfection relative est donc la seule raisonnable.

1 *Essais de Théodicée.*

ARTICLE III.

L'imparfaite Unité du monde.

L'univers, comme l'indique l'étymologie latine « versus unum », possède une certaine *unité*, qui n'est pas substantielle, mais *accidentelle* et *numérique*, comme on va l'établir.

§ I. — *L'Unité du monde est accidentelle.*

16. Caractère accidentel de cette unité. — Tous les panthéistes, malgré la diversité de leurs systèmes, prétendent que le monde est une seule substance, divine et infinie. De même les *hylozoïstes* (Ὕλη ζωός), tout en distinguant le monde de Dieu, soutiennent l unité de la substance du monde, qu'ils déclarent finie et composée d'un corps et d'une âme. Cette âme serait : — aveugle mais active, selon Morus, qui l'appelle hylarchique (Ὕλη ἀρχεῖν) ; — plastique, d'après Cudworth ; — végétative, suivant d'autres ; — intellectuelle de l'avis des Platoniciens, qui assimilent le monde à un gigantesque animal.

THÈSE

L'unité du monde n'est pas substantielle ; elle est accidentelle.

I. — *Elle n'est pas substantielle.* — Dans l'hypothèse contraire, la substance unique du monde serait finie ou infinie ; mais ces deux alternatives sont également inadmissibles.

A. — Elle ne peut être *infinie*, quoi qu'en dise le panthéisme. On a vu en effet (Ont., n. 92) qu'il y aurait contradiction à admettre l'infinité d'une substance corporelle. Que si pour justifier la réunion du fini et de l'infini dans une même substance, on proclamait, avec Hegel, l'*identité des contraires*, ce serait conclure au nihilisme absolu, aussi bien dans l'ordre logique que dans l'ordre ontologique.

B. — Serait-elle *finie*, l'unité de substance *répugne* au sens commun et à l'expérience, et *conduit* au panthéisme.

Le sens commun atteste avec une souveraine évidence qu'il y a dans le monde diverses substances, des pierres, des arbres et des animaux. — L'expérience intime de la conscience humaine, distinguant clairement le moi et le non-moi, n'est pas moins décisive. — Enfin nier cette multiplicité des substances, c'est, à peu de chose près, les considérer comme de purs phénomènes de la substance infinie, et par conséquent, admettre l'identité du fini et de l'infini ; on en trouve la preuve dans

l'histoire du stoïcisme qui fut conduit logiquement à regarder comme infinie la substance unique des Platoniciens.

II. — *Elle est accidentelle.* — Cette multiplicité n'empêche pas qu'il y ait dans l'univers une unité accidentelle. Toutes les substances ont une origine commune, des relations mutuelles et une même fin dernière ; mais chacune a son essence propre et se distingue des autres par le nombre, l'espèce et l'opposition des propriétés. Leur variété s'ordonne donc dans l'unité du même plan.

On peut donc s'étonner de voir un penseur, tel que le P. Lepidi, se prendre à douter s'il doit nier ou affirmer la possibilité de l'unité dans la substance cosmique, sous prétexte que l'homme est un tout substantiel et que pourtant on remarque en lui des organes différents, tels que les poils, les muscles et les os. — C'est confondre la *différenciation* des fonctions et des organes de la même vie, chez le même individu, dans la même conscience, avec la *multiplication* des vies, des individus et des consciences. Du reste, l'objection du P. Lepidi ne se pose même pas pour le règne inorganique.

§ II. — *L'Unité numérique du monde.*

17. Le monde est-il numériquement un ou multiple [1]? — Il ressort de ce qui précède (n. 13, 15) que Dieu aurait pu, outre le monde actuel, en appeler d'autres à l'existence. — Il n'est pas moins certain que, absolument parlant, Dieu aurait pu créer plusieurs mondes indépendants les uns des autres et sans aucune influence réciproque. — Mais la question à résoudre est celle-ci : Dieu a-t-il, de fait, créé une pluralité de mondes indépendants ?

Thèse

Il est vraisemblable que le monde est unique.

Preuve. — « Il est moralement *nécessaire*, dit S. Thomas, que tout dépende d'un monde unique », car il n'y a qu'un seul ordonnateur, un seul idéal, une seule cause première de toutes choses ; il ne faut donc qu'un seul objet ordonné, une seule copie, un seul ouvrage.

Aussi les *astronomes* reconnaissent-ils non seulement dans le système solaire, mais encore entre tous les systèmes stel-

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 308 ; *Sum. Theol.*, p. I, q. 47, a. 3. — Turpin, *La formation des Mondes*, p. 249. — E. Blanc, tome II, p. 629.

laires, l'existence d'attractions mutuelles ; les planètes se meuvent autour du soleil, le soleil gravite vers la constellation d Hercule (Véga, entre μ et π), et celle-ci semble elle-même être attirée par un centre d'attraction universelle.

Nota. — Les savants se demandent encore si la terre seule est habitée. Mais ce problème est jusqu'ici demeuré insoluble, aussi bien pour la théologie que pour la raison et la science.

CHAPITRE SECOND

L'ORIGINE OU LA CRÉATION DU MONDE.

La nature du monde permet de conclure à sa création. Mais avant d'en étudier *le fait*, il y a lieu d'en expliquer la *notion*.

ARTICLE I.

La Notion de la création.

18. Nature de la création. — La création est la *production* ex nihilo *d'une substance complète.*

1° C'est une *production*, c'est-à-dire une action ayant pour effet la réalisation d'un objet nouveau. On peut, à ce point de vue, l'assimiler au changement, à la génération et à l'émanation qui sont également des productions. Voici comment elle s'en distingue.

2° C'est une production *ex nihilo* ; on entend par là une production accomplie sans la préexistence d'aucune puissance ni d'aucune matière comme substratum : « L'objet créé, dit Zigliara, c'est celui qui, avant sa création, était un pur néant. » Le passage de la puissance à l'acte n'est donc pas une création ; c'est une simple éduction ou évolution ; tels sont la génération, l'émanation, le changement accidentel.

3° C'est la production *d'une substance complète*, comme, par ex., l'âme humaine. Aussi la production, même *ex nihilo*, d'une substance incomplète, telle que la matière première ou une forme matérielle, — *a fortiori*, celle d'un accident, — ne mériterait le nom de création qu'au sens très large de ce mot ; et S. Thomas l'appelle avec plus d'exactitude une « concréation ». « En effet, dit-il, tout ce qui est dépourvu de subsistance jouit

moins de l'*existence* que de la *coexistence* » et partant, n'est pas susceptible d'une création indépendante. — Du reste, dans la nature actuelle, aucune substance ni aucun accident n'est tiré du néant. Tout ce qui est produit, sauf l'âme humaine, trouve son principe dans une potentialité préexistante.

19. Possibilité de la création. — Discuter la possibilité de la création revient à chercher si sa notion est ou n'est pas contradictoire.

Thèse

La création ex nihilo *est possible.*

Preuve. — Tout ce qui n'implique pas contradiction est possible ; or la création *ex nihilo* n'est aucunement contradictoire. On l'établit comme il suit :

1° La création n'offre rien qui répugne à la notion de *Dieu créateur*, car il est tout-puissant et infini dans son intelligence, dans sa volonté et dans toutes ses perfections. On ne saurait, au contraire, admettre que Dieu, comme un vulgaire ouvrier, soit, dans l'accomplissement de son œuvre, asservi et limité par une matière préexistante [1].

2° Elle n'offre rien qui répugne à la notion de *créature*, qui est contingente et également imparfaite dans son être et dans son opération. La contradiction se trouverait, au contraire, dans le concept d'une réalité contingente qui tiendrait son existence, non de Dieu, mais d'elle-même.

3° Enfin l'*éduction ex nihilo* n'enveloppe elle-même aucune contradiction. Quand on parle de création *ex nihilo*, en effet, on n'entend pas dire que le néant produise l'être, ni qu'il joue le rôle d'une cause matérielle servant de condition ou de point d'appui à l'action divine ; on affirme seulement que, par un effet de la puissance de Dieu, l'être succède au néant, et que, ce qui n'était point, arrive à l'existence. Or personne n'a jamais pu établir le caractère contradictoire de cette notion. La création est donc possible et ne surpasse aucunement le souverain pouvoir de Dieu.

« La puissance de Dieu, dit fort bien J. Simon, n'a qu'une seule limite, c'est le contradictoire. La production d'une substance implique-t-elle contradiction ? Qu'on le prouve. La toute-puissance de Dieu est

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 448, 456.

démontrée, si quelque chose est démontré. Si l'on soutient que Dieu qui peut tout ne peut pas produire un être, il faut prouver l'exception, c'est-à-dire qu'il faut fournir la preuve que la production d'un être est absurde, contradictoire [1]. »

20. Origine de la notion de création. — Il semble que le concept de création n'a pu être découvert par la raison seule, et qu'il a été fourni et conservé à l'homme par la révélation.

A. — C'est un fait que, privés du secours de la révélation, les philosophes n'ont jamais su s'élever à une notion de cette sorte. Il n'y a pas lieu de s'en étonner ; nos idées sont un fruit de l'expérience sensible ; or la nature matérielle, loin de fournir à l'esprit l'image d'un acte de création, tendrait plutôt à lui en faire méconnaître la possibilité. « Créer, faire que ce qui n'était pas soit, nous est difficile à comprendre parce que l'homme a besoin d'une matière de ses œuvres [2]. » — Cependant l'opinion d'Aristote en cette matière fait encore l'objet d'une discussion. Dans son livre *du Ciel*, cet auteur dit que Dieu donne au monde non seulement le mouvement, mais aussi l'*être* et la vie (*τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν*). Il parle avec une netteté plus grande encore de la création *ex nihilo* dans son traité *du Monde* : mais l'authenticité de ce dernier ouvrage est contestée.

B. — Ajoutons que cette notion de création, qui nous vient de la révélation, n'a pu être *gardée* intacte par la philosophie rationaliste [3], comme l'histoire le prouve.

Tantôt, en effet, la légitimité du concept de création est révoquée *en doute*. C'est ce que font, entre autres, Jouffroy [4] et P. Janet lui-même : « La création *ex nihilo*, dit ce dernier, est un mystère incompréhensible que nous ne voulons ni affirmer, ni nier, elle est en dehors de la science. » Et ailleurs : « L'action de la cause première est et nous sera toujours incompréhensible [5]. »

Tantôt ce concept est déclaré *superflu* : « Il faut, dit Cousin, abandonner la définition que créer, c'est tirer du néant, car le néant est une chimère et une contradiction. Créer, c'est une chose que nous faisons toutes les fois que nous faisons un acte libre. Ainsi créer, c'est causer avec le fond même de notre existence. La création divine est de même nature [6]. »

Parfois enfin la notion de création *s'altère* et devient une émanation panthéistique : « Ce que la cause première contient d'existence dans son immuable éternité, dit Ravaisson, elle le déroule pour ainsi dire étendu

1. *Religion naturelle*, Cité par Mgr Freppel, *Tertullien*, 31e leç. — 2. Bénard, *Précis de Philosophie*. — 3. Farges, *Idée de Dieu*, p. 460-661. — 4. V. *Mélanges*. — 5. *Revue des Deux-Mondes*, 1868 et 1874. — 6. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*.

et diffus dans ces conditions élémentaires de la matérialité, qui sont le temps et l'espace [1]. »

ARTICLE II.

Le Fait de la création.

21. Erreurs concernant le fait de la création. — Le dogme de la création a donné lieu à beaucoup de difficultés de la part des philosophes ignorants ou ennemis de la révélation. Nous les ramènerons à trois groupes.

Plusieurs ont enseigné que le *monde avec son ordonnance* actuelle, ses lois et son mouvement, est éternel et n'a point commencé par création. A leurs yeux, jamais ce monde n'a subi de modifications essentielles. Telle est la doctrine de quelques auteurs allemands. — Pour d'autres, seul *l'ordre du monde* a commencé, mais il résulte des modifications de la matière incréée et éternelle. C'est la pensée de Thalès, d'Anaximène, d'Anaximandre, de Leucippe, de Démocrite, d'Epicure et de Platon ; et cette théorie est adoptée par un grand nombre de transformistes, tels que Lamarck et Wallace, ainsi que par les athées de l'école de Büchner... — Enfin nombre d'Orientaux ont confondu le monde avec la substance divine dont il n'était, à leur avis, qu'une *évolution* ou une *émanation* ; et cette explication a conquis l'assentiment de la plupart des Panthéistes, dont il sera question en Théodicée.

La foi catholique, qui affirme, d'une voix unanime, la création *ex nihilo* du monde par Dieu, est du reste susceptible d'être établie par une démonstration purement rationnelle.

22. Preuve rationnelle du fait de la création [2].

THÈSE

Le monde physique a été produit par création ex nihilo.

Preuve. — Il faut se ranger à l'opinion qui est *seule* capable d'expliquer l'origine du monde : or tel est le cas de la *création* ex nihilo.

Trois hypothèses peuvent, en effet, se poser : ou le monde est éternel, et alors *il n'a jamais été produit*, ni au point de vue de l'ordre qui y règne, ni au point de vue de la matière

1. *Etude sur Aristote, La philosophie en France au XIXe siècle.* — 2. Farges, *Idée de Dieu*, p. 442-448.

dont il est constitué ; ou bien il résulte d'une *émanation* ou d'une *évolution* de la substance divine ; ou enfin il est sorti *du néant* en vertu d'une création immédiate. Or les deux premières hypothèses sont fausses ; la vérité se trouve donc dans la troisième.

1° Le monde n'est pas nécessaire et éternel. Il réclame une cause efficiente, qu'on le considère dans sa *disposition*, ses beautés et ses lois, ou dans la *matière* dont il est formé.

Sa disposition actuelle n'a pas toujours existé, car elle n'est aucunement nécessaire ; et d'ailleurs la science lui assigne avec certitude un commencement et une fin [1].

Quant à la matière cosmique, elle a dû, elle aussi, être produite ; car, on le démontre en Théodicée (n. 43, 18), l'être non produit ou doué d'aséité est nécessaire, infini, simple, immuable ; la matière, au contraire, est contingente, puisque sa non-existence n'enveloppe aucune contradiction ; elle est finie, car on ne saurait concevoir une masse infinie ; son étendue nécessite sa composition, et son indifférence au mouvement et au repos, autrement dit son inertie, la rend sujette au changement. Le monde a donc été produit, tant au point de vue de son ordre qu'à celui de sa matière.

2° Le monde n'est ni une *émanation*, ni une *évolution* de la substance divine. — Par *émanation* on entend la manifestation d'une partie de l'être demeurée d'abord en quelque sorte cachée en lui-même : c'est, par ex., ce qui a lieu pour la toile d'araignée et pour le rayon de soleil. Or la substance divine est essentiellement simple, tandis que le monde est un agrégat d'éléments différents. Il y a donc une impossibilité absolue à ce que le monde ait été matériellement contenu en Dieu. *En outre*, l'expérience montre la diversité extrême des substances constitutives de l'univers : la pierre n'est pas l'arbre ; l'homme ne saurait se confondre avec les brutes ; et il n'est donc pas permis de voir en eux des émanations d'un être unique.

Le monde n'est pas davantage le fruit d'une *évolution* de la substance divine. Cette substance, en effet, de l'aveu même des panthéistes, est infinie, nécessaire, immuable ; le monde,

1. Farges, *ibid.*, p. 86-98.

au contraire, est fini, contingent et sujet au changement. Le monde n'est donc pas la substance divine à un degré quelconque d'évolution : sinon, Dieu serait à la fois fini et infini, nécessaire et contingent, ce qui impliquerait contradiction (Théod., n. 102).

3° C'est donc à la *dernière hypothèse* que l'on doit s'arrêter, en reconnaissant que le monde a été tiré du néant par voie de création. Aucune supposition n'est possible, en effet, en dehors des trois hypothèses qui viennent d'être proposées. Rejeter la notion de création *ex nihilo*, c'est se contraindre, quoique spiritualiste, à pactiser avec un panthéisme au moins mitigé, tel que celui des émanatistes.

23. Objections contre la création. — *Obj. — I.* Rien ne se fait de rien ; or la création suppose la fécondité du néant ; donc la création est impossible. Ainsi raisonnent les rationalistes, après Lucrèce.

Rép. — *Je disting. la maj. :* Rien ne se fait de rien ; *cela est vrai*, en ce sens que le néant ne peut rien produire. Mais si par là on entend que la production de toute réalité nouvelle est impossible sans sujet préexistant, *une seconde distinction* s'impose : que cette impossibilité soit véritable, en l'absence d'une cause infinie, *soit* ; mais certainement elle ne demeure plus, si la puissance infinie intervient. — Ce qui doit distinguer la cause première, c'est précisément une causalité sans exemple chez les créatures. C'est donc l'acte créateur comme nous le concevons, par opposition à la simple formation ou à la génération physique, qui doit être l'apanage de la divinité.

Obj. II. Personne ne donne ce qu'il n'a pas ; or, avant la création, Dieu ne renferme point le monde en lui-même ; donc, il ne peut par création le produire en dehors de lui.

Rép. *Je disting. la min. :* sans doute, Dieu avant la création ne renferme pas *formellement* le monde en lui-même ; ce serait du panthéisme ; mais il est faux que Dieu ne le possède pas d'une manière *virtuelle* et *éminente* (Ont., n. 160, 6°). De même que l'esprit humain, avant d'entrer en acte, ne possède ses idées qu'en puissance, ainsi Dieu avant la création, ne porte en lui-même le monde que d'une façon virtuelle et éminente ; avec cette différence toutefois que l'idée demeure dans l'intellect qu'elle modifie, tandis que le monde n'est pas une modification de la divinité et ne fait point partie de sa substance.

CHAPITRE TROISIÈME

LA DURÉE DU MONDE.

La durée d'une chose peut se considérer dans son commencement, son milieu et son terme. Ce triple objet fournira matière à trois articles sur l'*Antiquité du monde, sa Formation et sa Fin*.

ARTICLE I.

L'Antiquité du monde.

24. Le moment de la création du monde. — Les néoplatoniciens enseignèrent que le monde avait existé de toute éternité, bien qu'il fût le résultat d'une création *ex nihilo*. Il semble que cette opinion ait compté Origène parmi ses partisans. En France, la nécessité et l'éternité des choses ont été soutenues par Voltaire, Cousin et Saisset. « En fait de surnaturel, dit ce dernier, j'admets Dieu et la Providence ; en fait de miracle, le miracle éternel et perpétuel de la création [1]. » Nous leur opposerons la thèse suivante.

THÈSE

La création du monde s'est accomplie dans le temps, mais d'une manière instantanée.

I. — *Le monde a été créé dans le temps*. Enumérons les raisons de convenance et les preuves que l'on peut apporter.

A. — Raisons de *convenance*. — Il ne convient pas qu'une créature existe de toute éternité, car elle deviendrait égale à Dieu par sa durée, et s'en distinguerait moins nettement que si sa création avait eu lieu dans le temps. — En outre, la liberté divine semble plus évidente dans l'hypothèse où Dieu aurait produit le monde à un moment du temps choisi par Lui.

B. — La *preuve* en faveur de cette thèse est facile à établir si l'on admet l'impossibilité de la création *ab æterno* (n. 25) ; que si l'on doute de cette impossibilité, la raison impuissante est forcée de recourir au témoignage de l'histoire, de la Bible et de l'enseignement catholique.

L'*histoire* atteste que les cosmogonies des différents peuples assignent clairement un commencement aux créatures [2]. — La Bible rend témoignage de ce fait par ces paroles de Moïse :

1. *Mélanges*. — 2. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, ch. I.

« Au *commencement*, Dieu créa le ciel et la terre » ; ou par ces paroles des Proverbes : « Dieu m'a possédée de toute éternité, *avant* même d'avoir rien appelé à l'existence. » — Enfin cette vérité fait partie de l'enseignement catholique depuis le IVe Concile de Latran. Il déclare que Dieu, « à l'origine des temps, fit de rien la créature tant spirituelle que corporelle, c'est-à-dire l'ange et le monde ».

II. — Quant à l'*instantanéité* de l'acte créateur, on s'accorde généralement à reconnaître que la perfection de la causalité divine exige ce mode de création : soit parce que l'action de Dieu est spirituelle et simple, par conséquent sans parties successives ; soit parce que l'action instantanée prouve la perfection de l'agent, tandis que la succession est toujours en lui une marque d'infériorité et d'imperfection.

Cette dernière remarque est de S. Thomas : « Supposez une cause agissant à un moment précis, dit-il, si son effet n'apparaît au même instant, cela tient à la perfection incomplète de cette cause, car il y a simultanéité entre une cause complète et l'effet qui en procède. Or rien n'a jamais fait défaut à la perfection divine. »

25. Question de la possibilité de la création ab æterno [1].

Etant admis avec l'enseignement catholique que le monde n'est point de toute éternité, il reste encore à savoir s'il est *possible* qu'il en fût autrement. Les Scolastiques donnent à ce problème deux solutions différentes : beaucoup d'entre eux, avec S. Thomas et Suarez, apportent des arguments en faveur de la création *ab æterno*, ou du moins contestent la valeur des raisons alléguées contre ce mode de création. D'autres s'unissent à S. Basile, S. Augustin, Albert le Grand, S. Bonaventure et à plusieurs modernes, comme Petau et Gerdil, pour affirmer l'impossibilité absolue d'un monde créé de toute éternité.

THÈSE

La création ab æterno *n'est pas impossible, pourvu qu'elle n'implique pas l'existence d'un nombre infini.*

A. — *La création* ab æterno *en elle-même n'est pas impossible.* Faisons, en effet, l'hypothèse contraire. L'impossibilité

1. *Opusc. XXIII, de æternitate mundi. Sum. Theol.*, p. I, q. 74, a. 1, ad 1 um. — q. 45, a. 1. — Farges, *Idée de Dieu*, p. 471-477. *Contrà Gent.*, L. II, c. 28. — E. Blanc, t. II, n. 59.

viendrait de Dieu, de la créature ou de la création elle-même ; or aucune de ces trois suppositions n'est soutenable ; donc la création *ab æterno* n'est pas impossible. — Toute impossibilité disparaît du côté du créateur, quand on songe que Dieu, cause infinie et éternelle, a toujours eu la puissance de créer. — Il n'y a pas non plus de difficulté du côté des créatures : inutile, en effet, d'exiger de la cause une priorité de temps sur son effet, dès lors qu'elle possède une priorité de nature. — Enfin aucune objection ne saurait se formuler au nom de l'acte créateur, puisqu'il s'opère instantanément et sans nulle succession dans le temps.

B. — Tout cela est vrai, *pourvu que la création n'implique pas l'existence du nombre infini*. Voici, en effet, l'argumentation opposée des adversaires. Tout nombre actuellement infini implique contradiction ; or la création *ab æterno* suppose l'existence du nombre infini dans la durée d'une telle créature ; donc la création *ab æterno* répugne.

Les Thomistes s'efforcent d'échapper à l'objection de deux manières :

1° Plusieurs *nient la mineure*, car un nombre, susceptible d'être chaque jour accru, n'est pas infini, mais seulement indéfini.

2° D'autres *distinguent cette même mineure*. Ils admettent que la création suppose le nombre infini pour la période écoulée entre l'origine des choses et l'instant présent ; mais ils ne le reconnaissent pas pour le temps postérieur à ce moment présent. « Or, dit S. Thomas, rien ne s'oppose à l'accroissement de l'infini, si cet accroissement s'opère dans le sens où l'infinité n'existe pas. »

A dire vrai, ces deux réponses nous semblent plus subtiles que concluantes. La difficulté demeure toujours, car le nombre des moments écoulés depuis le principe jusqu'à l'époque actuelle doit être *indéfini*, *infini* ou *fini*. Or le nombre indéfini est un idéal irréalisable, que l'on ne peut supposer réalisé dans le passé ; le nombre infini, qui est en soi chose contradictoire, le devient doublement, si on le suppose susceptible d'augmentation, dans l'avenir ; enfin un nombre fini de jours, d'heures et de minutes, suppose un commencement, ce qui est incompatible avec la création *ab æterno*.

Que s'il s'agissait d'une créature soustraite au mouvement, à la succession, et partant au nombre de jours, d'heures et de minutes, la contradiction inhérente au nombre infini disparaîtrait, et aucun argument invincible ne s'élèverait plus contre la possibilité d'une telle création. Voilà peut-être la raison pour laquelle S. Thomas semble parfois restreindre la possibilité de la création *ab æterno*, à certaines créatures spirituelles ou incorruptibles.

ARTICLE II.

La Formation du monde.

26. Cosmogonie et géogonie modernes. — Le mot cosmogonie (du grec κόσμος et γόνος, γίγνομαι, naître, devenir), désigne *le mode suivant lequel les corps tant célestes que terrestres ont été créés et agencés par Dieu.* De même on entend par géogonie (du grec γῆ et γόνος, formation de la terre) *le mode suivant lequel Dieu a façonné notre planète.*

Les traditions populaires et les explications philosophiques relatives à l'origine du monde et à celle de la terre ont varié avec les époques. Sans insister sur les cosmogonies antiques, on dira quelques mots de la théorie moderne, proposée à l'attention des savants modernes par Copernic, Képler, Galilée, Descartes, Newton, Buffon, Kant, surtout Laplace, et plus ou moins modifiée par M. Faye [1].

A. — D'après la science : — *a*) au commencement du monde, il n'y aurait eu qu'une immense nébuleuse animée d'un mouvement rotatoire ; — *b*) les éléments gazeux soumis aux lois de l'attraction se seraient condensés sous forme de liquide embrasé, en un centre vers lequel ils convergeaient peu à peu ; — *c*) entraînés par la force centrifuge, des anneaux se seraient détachés de la masse centrale, pour se diviser et former ensuite des globes animés d'un mouvement de rotation et de translation ; — *d*) puis les mêmes phénomènes se seraient renouvelés pour chacune des sphères ainsi formées ; — *e*) enfin, sous l'influence du refroidissement, les globes ignés auraient subi une solidification progressive, et se seraient recouverts d'une croûte.

B. — C'est là ce qui explique : — *a*) comment notre planète est un des globes solidifiés, dont il vient d'être parlé ; — *b*) comment cette solidification de la croûte terrestre a traversé beaucoup de phases aussi longues que tourmentées. En premier lieu, se produisit la cristallisation de la couche siliceuse ; — puis les stratifications se superposèrent au fond des océans ; — enfin les montagnes se soulevèrent et les continents se dessinèrent ainsi que les îles. — *c*) La vie fit ensuite son apparition dans les eaux comme sur la terre ferme, d'a-

1. V. Guibert, *Les Origines.* — Eug. Turpin, *La formation des mondes*, Paris, 1893.

bord sous forme végétale, puis sous la forme animale, et elle atteignit sa perfection avec l'homme.

27. Appréciation de l'hypothèse contemporaine sur la formation du monde. — On ne doit *a priori* ni rejeter les hypothèses modernes sur la formation du monde, ni les mépriser : mais il serait téméraire de leur attribuer une absolue certitude.

THÈSE

La cosmogonie moderne, loin d'être gratuite, paraît assez probable, pourvu qu'on l'entende en son véritable sens.

I. — Elle n'offre *rien d'incompatible* avec l'existence et les attributs de Dieu, puisque, au contraire, elle suppose que Dieu, après avoir créé la matière, lui a imprimé le mouvement et lui a assigné dans l'espace une ordonnance convenable. C'est pourquoi Newton a pu écrire : « L'admirable harmonie du soleil, des planètes et des comètes ne trouve sa raison d'être que dans l'intelligence et la puissance d'un Être supérieur ; et s'il est vrai que les étoiles fixes soient, elles aussi, les centres de systèmes semblables, l'ensemble de tous ces systèmes tient également son existence d'un Maître unique qui en a réglé l'ordonnance [1]. »

II. — *Elle est probable.* Elle possède, en effet, l'avantage de la conformité avec les données modernes des sciences, et, en particulier, elle s'accorde avec l'astronomie, la physique, la géologie et la paléontologie. — De cette façon se trouvent expliqués beaucoup de faits dont on n'avait pu jusqu'ici découvrir la raison suffisante, tels que l'orientation des planètes, la loi de la gravitation universelle [2]... etc. — Ajoutons qu'elle n'a rien qui ne puisse s'harmoniser avec la cosmogonie mosaïque et l'enseignement catholique [3].

28. Remarque. — *Il est nécessaire*, avons-nous dit, *d'entendre en son vrai sens la cosmogonie moderne.* Par conséquent :

a) Il serait difficile de supposer *que la matière primitive ou chaotique* fût strictement homogène, car alors elle n'aurait pu donner lieu à l'immense variété de formes spécifiques,

1. Newton, *Philosoph. naturalis*, principia mathemat., scholion generale. — 2. Faye, *Origine du monde* ; Wolf, *Hypothèses cosmogoniques*. — 3. Vigouroux, *Manuel bibl.*, 1884, 1re partie, ch. 2, a. 3, p. 374. — Monsabré, XIIIe conf., 3e partie. — Guibert, *Les Origines*.

dont l'univers entier donne maintenant le spectacle : la variété des corps simples date du premier instant de la création, et de leurs combinaisons sont résultés tous les corps composés.

b) *L'évolution des choses* n'a pas été purement mécanique et sans finalité ; elle s'est faite conformément au plan divin, qui a réglé la disposition primitive des éléments, l'impulsion du premier moteur et l'union avec la matière des formes ou forces d'où procède l'ordre du monde.

c) Relativement à *l'origine de la vie*, il faut affirmer que les êtres organisés n'ont pu être engendrés par des éléments inorganiques. — Sans avoir besoin de recourir à un nouvel acte créateur, Dieu intervint pour façonner les premiers organismes ; ou bien il se contenta de faire évoluer les germes dont il avait peut-être, à l'origine, ensemencé la matière cosmique. — Enfin, il couronna son œuvre en tirant « du limon de la terre », par un procédé qui nous échappe, le corps du premier homme et l'informa d'une âme spirituelle.

Sur tous ces points, il n'existe aucune donnée vraiment scientifique qui vienne contredire l'enseignement de la philosophie.

ARTICLE III.

La Fin du monde.

29. La fin du monde : sa certitude et sa nature [1].

THÈSE

Ce monde, considéré non dans sa matière, mais dans sa forme, aura une fin.

I. — Il ne s'agit pas ici de la *matière* constitutive de l'univers. Il paraît certain, en effet, que rien ne rentrera dans le néant absolu. Selon la belle remarque de S. Thomas, « aucun acte d'anéantissement ne saurait procurer la gloire de Dieu, puisque c'est, au contraire, la conservation des existences qui manifeste davantage la puissance et la bonté divines ». — On ne saurait, du reste, admettre que Dieu agisse d'une manière opposée aux tendances *essentielles* des choses. Or, s'il est dans la nature de la matière de se dissoudre et de

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 93-99. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 105, a. 4. — Cf. Discours de M. de Lapparent sur les enseignements philosophiques de la science.

se transformer, il ne lui est pas moins naturel de rester matière.

II. — Il est seulement question de *la forme*, et notre thèse contredit Platon et tous ceux pour qui le monde, existant de toute éternité et par sa propre vertu, devrait persévérer toujours.

Les théories astronomiques, mentionnées plus haut, établissent que la terre et le soleil sont dans un état d'évolution continue ; or, de même que cette évolution a eu pour point de départ un état nébuleux, qu'elle se continue par une phase ignée, son terme consistera dans la solidification de la sphère solaire, actuellement incandescente. Mais le soleil une fois éteint, toute vie terrestre deviendra impossible : ce sera la fin du monde pour tous les vivants.

En outre, au dire de Wolf et de la plupart des savants modernes, pour des causes assez nombreuses, les mouvements des astres vont peu à peu en se ralentissant. En sorte qu'après un nombre incalculable de siècles, la lune finira par se précipiter sur la terre qui, à son tour, tombera sur le soleil pour ne plus former avec lui et avec les autres planètes qu'une masse unique. Telle s'annonce la fin naturelle du monde, d'après les données actuelles de la science, si l'on ne considère que les lois de la nature, abstraction faite de toute intervention divine.

Nota. — La fin des choses ne peut être un éternel chaos. Il semble donc peu probable que les ruines du monde actuel demeurent à l'état de masse informe. Et puisque la matière ne doit point retomber dans le néant, il y a lieu de croire que Dieu lui donnera une disposition nouvelle. Cette opinion a été partagée par nombre de philosophes, notamment par Sénèque : « Un temps viendra, dit-il, où le monde sera *renouvelé* » ; et une insinuation semblable semble faite dans ce passage de l'Ecriture : « Voici que je crée des cieux *nouveaux* et une terre nouvelle. J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle ; le premier ciel et la première terre ont disparu. »

LIVRE SECOND DE LA COSMOLOGIE

LES CORPS.

30. Les corps : leur nature et leurs espèces.

A. — *Un corps* est *une substance composée et matérielle.* Autrement dit, c'est une substance dont les qualités propres et communes sont perçues par les sens. Ces qualités sont l'étendue et la figure que saisit le toucher, le son qui est l'objet de l'ouïe, la couleur que l'œil perçoit, l'odeur dont l'appréciation se fait par le nez, la saveur qui se discerne à l'aide du goût, etc. Telle est au moins la notion vulgaire du corps ; quant à sa notion scientifique, elle ne saurait venir qu'après un examen plus approfondi de la question.

B. — Tout le monde sait que les diverses sortes de corps dont est formé l'univers sont *inorganiques* ou *organiques* ; les corps organiques ou vivants, se divisent à leur tour, en corps pourvus ou dépourvus de sensibilité ; ce sont les animaux et les plantes. On distingue donc trois règnes : le règne minéral, le règne végétal et le règne animal.

Ce second livre de la Cosmologie s'intitule aussi *Somatologie* (des mots grecs σῶμα et λόγος) ; non qu'il traite des différentes espèces de corps en particulier, ce qui est l'objet de sciences spéciales ; il considère seulement les corps en tant que corps, dans leurs propriétés et leur constitution commune. Quant à l'ordre des questions, on fera appel à la méthode *circulaire* pour s'élever de la connaissance des propriétés générales à celle de l'essence, et pour revenir ensuite de cette découverte de l'essence à une notion plus complète des propriétés. Trois chapitres traiteront successivement : I. *Des Propriétés Primaires* ; II. *Des Principes Constitutifs* ; III. *Des Propriétés Secondaires des corps.*

CHAPITRE PREMIER

PROPRIÉTÉS PRIMAIRES DES CORPS.

31. Propriétés des corps : leur nature et leurs espèces.

A. — On appelle *propriété* d'un corps *une réalité positive, distincte de la substance, et naturellement ou nécessairement dérivée de celle-ci.* Puisque toute substance est le principe de divers accidents, qu'elle produit d'une manière nécessaire (Ont., n. 99), la substance corporelle doit, elle aussi, être la source de diverses propriétés.

B. — D'après la plupart des modernes, les propriétés des corps sont *primaires* ou *secondaires*. Locke et Descartes donnaient le nom de primaires à celles qui existent réellement dans le monde physique : telles l'extension, la masse, la solidité, l'impénétrabilité. Les autres propriétés, dépourvues d'existence objective, seraient de simples sensations subjectives produites par les objets sur nos sens, où elles déterminent les impressions d'odeur, de couleur, de saveur, etc.

Nous admettrons cette division, mais dans un sens fort différent. Qu'elles soient, en effet, primaires ou secondaires, les propriétés jouissent toutes, à notre avis, d'une réalité objective. Mais nous donnons la dénomination de *primaires* à celles qui sont le principe des propriétés *secondaires*, et qui, en raison de leur universalité ou de leur nécessité, se révèlent les premières. Celles-ci découlent, en effet, de l'essence d'une manière immédiate, celles-là d'une manière médiate.

Or, personne ne conteste que tous les corps inorganiques et organiques, insensibles et sensibles, soient tout d'abord donés d'étendue et d'énergie. C'est là une donnée constante et universelle de l'expérience. Deux articles seront donc consacrés à l'étude de ces propriétés primaires : l'un traitera de l'*Etendue* ; l'autre des *Forces physiques*.

ARTICLE I.

L'Étendue des corps [1].

32. Valeur objective de l'étendue. — L'étendue ou quan-

1. Farges, *Idée du continu*, 1re partie.

tité continue se définit en Ontologie : L'accident extensif de la substance corporelle en parties continues et coexistantes (Ont., n. 123). Or Leibnitz, Boscowich, Kant, Fichte, entraînant à leur suite un certain nombre de modernes, ont enseigné que l'étendue des corps était, non point réelle, mais idéale ou apparente. Tel n'est pas notre avis.

Thèse

L'étendue des corps est une propriété réelle.

Preuve. — La doctrine idéaliste contredit l'expérience, la raison et le témoignage des philosophes les plus autorisés.

A. — L'*expérience vulgaire* révèle par d'innombrables exemples l'existence de l'étendue à trois dimensions. Personne ne doute qu'il soit possible de mesurer l'étendue, la superficie, le volume des corps, la longueur des fleuves ou des routes, etc.

L'expérience du *philosophe*, qui recherche la cause des phénomènes sensibles, tels que les sensations visuelles et tactiles, lui révèle bien vite que ces phénomènes sont extensifs et supposent l'extension des corps extérieurs comme cause immédiate. Les sens, en effet, au premier instant où ils sont frappés par une action étrangère, ont un rôle passif ; ils supposent donc un agent matériel et étendu, capable de faire impression sur des organes étendus et matériels. Que si vous supposez à la fois les organes et leurs objets, comme simples et inétendus, la sensation d'étendue tactile ou visuelle demeure inexplicable.

Enfin, si l'on supprime l'étendue réelle, l'expérimentation *scientifique* devient impraticable, et toutes les sciences naturelles rentrent dans le néant. Les théorèmes de l'astronomie, de la géométrie, de l'optique, de la physique, etc., perdent toute signification, et ne sont plus que de vains amusements [1].

B. — La *raison pure*, à son tour, prouve la même vérité ; que l'on nie la réalité de l'étendue, les autres propriétés sensibles des choses cessent d'exister ; car tous les accidents comme la surface, la distance, le mouvement et la figure s'appuient sur la quantité, qui leur est naturellement antérieure. Aussi, suppression faite de la quantité, le monde n'est plus concevable.

« Supprimons l'étendue, dit Balmès, l'univers ne résiste pas à cette

1. Farges, *Idée du continu*, 1re partie, p. 21 et suiv.

épreuve. Les globes gigantesques qui peuplent l'éther disparaissent ; la terre se dérobe sous nos pieds ; c'en est fait du mouvement, de la distance, notre propre corps s'évanouit. Le monde se fond pour ainsi dire et sombre dans le néant [1]. »

C. — L'autorité des philosophes, quoiqu'elle soit l'argument le plus faible, « infirmissimum », comme l'appelle S. Thomas [2], peut cependant être invoquée à l'appui de la même proposition. Si l'on met de côté le petit nombre des idéalistes et des sceptiques, tous les philosophes sont unanimes à admettre la réalité objective de l'étendue, et à combattre ceux qui voudraient n'en faire qu'une pure apparence. — Du reste, l'*instinct universel*, qui est la « voix de la nature », sera toujours plus fort que toutes les subtilités des sophistes ; savants et ignorants continueront à croire à la réalité de l'étendue. Y a-t-il même un sophiste qui ait jamais pu se persuader à lui-même que le soleil, la terre, les plantes, les minéraux, les autres hommes et son propre corps ne jouissent que d'une étendue apparente et illusoire ?...

La quantité extensive est donc quelque chose de primitif et d'éminemment objectif. Aussi est-ce la propriété *immédiate*, *première* et *fondamentale* des corps.

33. Caractère accidentel de l'étendue. — Descartes et plusieurs autres, à la suite d'Epicure et des nominalistes, ont enseigné que l'étendue était non seulement réelle, mais constitutive de l'essence des corps ; de là sont nées de graves difficultés dont il sera parlé ailleurs (n. 48-49). La plupart des philosophes et des théologiens se sont, sur ce point, rangés à l'avis de S. Thomas et d'Aristote que formule la thèse suivante :

THÈSE

L'étendue est un accident et non la substance des corps.

Preuve. — L'essence de toute substance est cachée aux sens ; — elle est quelque chose de permanent sous le flot des changements accidentels ; — elle subsiste en elle-même, non dans un autre corps ; — elle est conçue comme antérieure à toutes les autres propriétés du même objet ; — enfin elle est le principe de toutes ces propriétés. Or ces cinq caractères font défaut à la quantité extensive.

1° Les trois dimensions, l'expérience en fait foi, sont chose visible, palpable et susceptible d'être imaginée [3].

2° La quantité est susceptible d'augmentation et de dimi-

1. Balmès, *Philosophie fondam.*, p. III, c. 6. — 2. *Sum. Theol.*, I^a, q. I, a. 8, ad 1. — 3. Farges, *Idée du continu*, p. 78.

nution. Ainsi, la nature humaine se rencontre également dans les hommes grands et dans ceux de petite taille [1].

3° La quantité subsiste, non pas en elle-même, mais dans un sujet mesurable dont elle constitue les dimensions.

4° De même que l'être de l'agent est antérieur à l'action, ainsi la substance est antérieure à sa diffusion dans l'espace. Voilà pourquoi l'étendue se conçoit indifféremment en acte ou en puissance.

5° Enfin la quantité passive ne peut être le principe de l'activité, de la cohésion, de la vie et autres qualités de même espèce. — Elle n'est donc point l'essence des corps [2].

Le philosophe trouvera une *confirmation* de cette thèse dans le peu de portée des difficultés élevées contre elle. Voici l'objection cartésienne. Supposons une masse de cire dans le feu : Descartes observe qu'elle y perd sa couleur, sa forme, sa saveur, etc., mais point son étendue : et il en conclut à l'identité de l'étendue et de l'essence des corps. — La réponse est aisée, car l'étendue elle-même subit des modifications sous l'influence du feu : d'où il suit qu'elle diffère de l'essence du corps, laquelle, du reste, demeure inaccessible aux sens [3].

ARTICLE II.

Les Forces Physiques.

34. Nature et existence des forces physiques. — A. — Les mots force, forces physiques (en grec δύναμις) désignent *les propriétés intrinsèques et naturelles en vertu desquelles les corps organiques et inorganiques sont capables d'agir et de produire des modifications physiques.*

En général, une *modification* physique est un passage de la puissance à l'acte, un mouvement immanent ou transitif. C'est pourquoi, avec les physiciens modernes, nous donnons le nom de force à toute cause capable de faire passer un corps de l'état de repos à l'état de mouvement ou de modifier le mouvement qu'il possède.

B. — La presque totalité des philosophes admet l'existence des forces physiques. Descartes et les mécanistes cependant la rejettent entièrement, et Leibnitz avec les occasionnalistes, *partiellement*, comme nous l'avons vu en Ontologie (n. 161). C'est là, en effet, qu'on a traité (n. 134,

1. *Sum. Theol.*, p. III, q. 76, a. 1, ad 3um. — 2. Leibnitz, *Lettre à Foucher*. — 3. Farges, *Idée du continu*, p. 75-77.

163) la question de l'activité des créatures en général et prouve contre Leibnitz la possibilité de l'action transitive. Mais c'est à la Cosmologie qu'il appartient d'opposer brièvement aux mécanicistes la thèse relative à l'existence des forces physiques dans l'univers.

THÈSE

Les corps possèdent des forces qui leur permettent d'agir en eux-mêmes et à l'extérieur.

1° Preuve *expérimentale*. Rien ne frappe plus vivement l'observateur que les divers mouvements qu'il observe dans les plantes, les animaux, les réactions chimiques, les phénomènes électriques, les attractions mutuelles des corps célestes, et dans la nature entière ; or ces mouvements supposent des forces motrices ; autrement ils seraient des effets sans cause suffisante ; les corps possèdent donc des forces physiques.

2° Preuve *rationnelle*. Elle se tire des conséquences de la doctrine opposée. Voici, en effet, les conclusions insoutenable auxquelles aboutit la négation de l'activité des corps : — 1° Les diverses modifications des corps, leurs mouvements et leur activité ne trouveraient qu'en Dieu leur principe immédiat : Dieu lui-même brille dans la lumière, réchauffe dans le feu, se meut et se nourrit dans les vivants, etc... ; c'est *l'occasionnalisme* — 2° Aucun corps ne pourrait agir sur nos sens ; l'homme lui-même serait sans action sur les objets extérieurs; c'est *l'idéalisme*. — 3° Il n'y aurait ni production, ni génération de substances nouvelles, voire même d'accidents nouveaux. Aucune influence mutuelle ne serait donc possible entre les objets qui constituent le monde ; mais la négation de tout agent, équivaut à la négation de l'être lui-même, c'est donc le *nihilisme*, à moins que ce ne soit le *Panthéisme*.

Le Saint Docteur n'a donc pas eu tort de qualifier sévèrement d'absurde l'opinion de ceux qui avaient précédé Malebranche dans la voie de l'occasionnalisme, et dont la pensée peut se résumer dans ce texte emprunté à la *Recherche de la vérité* : « Il n'y a point de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel et sensible[1]. »

35. Les forces physiques sont-elles des accidents ou des substances ? — Parmi les philosophes modernes, il en est

1. Malebranche, *ouvr. cité*, L. IV, p. II, c. III. — Debreyne, *Théorie biblique de la Cosmogonie*. — Buchez, *Introduction à l'étude des sciences médicales*.

beaucoup à prétendre que les forces physiques ne supposent aucun principe substantiel. Pour nous, au contraire, nous voyons dans les forces physiques des propriétés inhérentes à un principe substantiel.

Thèse

Les forces physiques ne sont pas la substance des corps ; mais elles émanent d'un principe simple et substantiel.

I. *Elles ne sont pas la substance.* — L'essence de toute substance est chose inaccessible aux sens ; — identique et permanente sous le changement ; — subsistant en elle-même, non dans une autre ; — son concept est antérieur à celui des autres propriétés ; — enfin, elle est le principe d'où découlent toutes les propriétés de l'être. Or, tous ces caractères font défaut aux forces physiques.

1° Les forces physiques, comme l'électricité, la pesanteur, l'attraction, se manifestent d'une manière sensible et sont susceptibles de mesure physique.

2° Elles sont sujettes à augmentation, à diminution, à variation, ce qui n'est point le fait de la substance.

3° La force est la puissance d'agir. Or la puissance ne subsiste pas en elle-même et en dehors de tout sujet puissant. « La force n'existe que dans un être fort » (Ontol., n. 127).

4° L'individu doit exister avant d'être doué de force. Le concept de force n'est donc pas le premier.

5° Enfin les forces physiques ne sont pas le principe d'où découlent toutes les propriétés de la substance matérielle ; surtout elles ne sauraient engendrer la passivité et l'inertie, sans lesquelles la matière n'est pas concevable.

Les forces ne sont donc pas la substance même des corps.

II. *Elles émanent d'un principe simple.* — L'apparition des forces physiques et leur concours dans la production d'un même effet, par ex., dans la constitution d'un corps vivant ou d'une molécule chimique, ne peuvent s'expliquer sans un principe producteur et directeur, à la fois un et indivisible, simple et inétendu ; sans quoi les énergies indépendantes, loin de concourir à la réalisation d'une même fin, entreraient en lutte, et se neutraliseraient mutuellement. Or ce principe fondamental de production et d'unité, d'où émergent toutes les

énergies d'un corps, nous l'appelons principe substantiel.

C'est la conclusion qui s'impose non seulement pour le principe vital d'où procède l'organisation physiologique, mais encore pour les formes chimiques qui, elles aussi, organisent, pour ainsi dire, soit un cristal, soit un *édifice atomique*, toujours caractérisé par la même disposition des atomes dans une même molécule. Les forces physiques, biologiques ou chimiques, émanent donc nécessairement d'un principe simple et substantiel.

36. Solution des objections. — *Obj. I.* — « Si la force est une cause, dit P. Janet [1], elle devient une substance » ; elle ne subsiste donc pas en un principe différent d'elle-même.

Rép. — La *conclusion* est illégitime. — La force est sans doute une puissance active ; mais la puissance n'est autre chose que l'attribut d'un être puissant ; elle n'est donc pas une substance. En d'autres termes, l'efficacité totale de la puissance vient non d'elle-même, mais de l'être substantiel ; la puissance n'est pas la substance, mais elle en dérive.

Obj. II. — Les forces physiques émanent de l'étendue et du mouvement ; inutile de les faire venir d'un principe substantiel.

Rép. — 1° Accorderions-nous l'antécédent, nous nierons encore le *conséquent*. L'étendue elle-même, en effet, suppose, comme on l'a déjà dit, la substance étendue, et le mouvement des énergies motrices. — 2° Mais l'*antécédent* lui-même n'est pas admissible. Le contraire ne peut engendrer son contraire ; or force et étendue sont choses opposées. L'étendue matérielle est divisible, passive et inerte, c'est-à-dire indifférente au mouvement et au repos, tandis que la force jouit de la simplicité et de l'activité. « L'étendue, dit P. Janet, a trois dimensions, la force n'en a aucune... L'étendue est indéfiniment divisible ; la force est essentiellement indivisible ; l'étendue est inerte ; la force est active... » — Nier cela, c'est, avec Condillac et Hume, supprimer la notion de force « pour en faire un simple titre nominal... n'ayant pas plus de valeur intrinsèque que la vertu dormitive qui fait dormir, ou la vertu pulsifique qui fait battre le pouls [2] ».

Obj. III. — Tous les phénomènes se réduisent au mouvement passif. Or le mouvement passif s'explique sans aucune force (ce raisonnement est du P. Secchi) [3].

Rép. — Laissons passer la *majeure*, et contentons-nous de nier la *mineure*. Le mouvement passif lui-même ne s'explique pas sans une

1. *Revue des Deux-Mondes*, mai 1874, p. 89. — 2. P. Janet, *L'idée de force*, p. 88. — 3. *L'unité des forces physiques*.

cause de mouvement ; il n'explique pas davantage sa *transmission*. Ainsi, par ex.. d'après les lois de la mécanique, quand un corps en rebondissant revient sur lui-même, ou qu'il transmet le mouvement à un autre par le *choc*, le mouvement *cause* est séparé du mouvement *effet* par un certain intervalle de repos ; le second ne naît donc pas immédiatement du premier, mais par l'intermédiaire de la *force élastique* qui réagit. Or, comme l'affirme Hirn, « il est absolument impossible de rendre compte de la force élastique par la seule notion du mouvement local [1] ».

CHAPITRE SECOND

LES PRINCIPES CONSTITUTIFS DES CORPS.

Pour traiter des principes constitutifs des corps, on va exposer successivement : 1° l'*Etat* de la question ; 2° sa *Solution* ; 3° sa *Confirmation*.

ARTICLE I.

Etat de la question.

Pour bien poser la question il faut en préciser *le sens*, faire l'*histoire* des opinions, et donner les *principes* de solution.

§ I. — *Sens de la question.*

37. Sens du problème relatif aux principes constitutifs.

1° Il s'agit de l'essence *des corps* en général, non de l'essence de tel ou tel corps en particulier. — On a ici surtout en vue les minéraux ; mais les vivants ne sont pas étrangers à la question, car les principes essentiels appartiennent à tous les corps.

2° La présente recherche a pour objet les *principes intrinsèques* et *premiers* des corps. — On les appelle *intrinsèques* pour les distinguer des principes extrinsèques, tels que la cause suprême et créatrice des choses : malgré leur qualification de premiers, ces principes sont loin d'exclure la cause première. — Ils sont cependant *premiers*, en ce sens qu'ils fondent la quantité et la qualité, qui sont elles-mêmes les principes prochains des autres propriétés physiques. — On les nomme *principes* et non *éléments*. Les éléments, en effet, ce sont les particules dernières et insécables auxquelles on

1. Farges, *Matière et forme*, p. 77-82.

aboutirait par la division des corps. Les anciens comptaient quatre éléments : l'air, le feu, l'eau et la terre ; pour les modernes il y en aurait au moins soixante-dix que la chimie désigne sous la dénomination de corps simples. Mais on le voit, aucun atome, si ténu soit-il, ne cesse pour cela d'être un corps ; et, devant un simple atome, on se trouve encore en face du problème relatif à la nature intime des substances corporelles.

3° Enfin ces principes sont *constitutifs* de l'essence des corps. L'essence que nous cherchons, c'est ce qui fait qu'un corps est ce qu'il est : ce qui le constitue dans son espèce et devient comme la racine ou la source de toutes ses propriétés.

Les principes que l'on recherche présentement ne doivent donc pas, comme l'observe Aristote, s'engendrer les uns les autres ; car s'ils s'engendraient entre eux, aucun ne serait premier et constitutif de l'essence. — De même, leur essence ne doit pas découler d'éléments extérieurs à eux-mêmes, car ils ne seraient plus intérieurs et constitutifs. — Enfin ces principes premiers constitutifs des corps, doivent par eux-mêmes suffire à les constituer tous, quelles que soient leurs propriétés.

§ II. — *Histoire des opinions.*

38. Systèmes relatifs à la constitution des corps. — Trois systèmes ont été inventés pour résoudre ce difficile problème : l'*Atomisme*, le *Monadisme* et la *Théorie scolastique*.

Du reste, on n'en saurait concevoir un plus grand nombre : ou bien les corps sont faits d'un élément unique de nature matérielle et passive, et l'on doit donner raison à l'atomisme ; ou ils sont constitués par un principe unique simple et actif, et la cause est gagnée par le monadisme ; ou bien ils sont composés de deux éléments dissemblables, l'un actif, l'autre passif : c'est ce qu'enseigne la théorie scolastique de la matière et de la forme, appelée aussi dualisme physique, ou *hylémorphisme* (ὕλη, matière, et μορφή, forme). Les autres opinions, s'il y en a, se ramènent donc aisément aux trois qui précèdent.

Nota. — L'atomisme se désigne aussi sous le nom de mécanisme, et le monadisme sous celui de dynamisme. Ces noms sont empruntés au mouvement, — que l'on qualifie de mécanique, lorsqu'il est produit passivement dans un corps par une force extérieure, comme le soutien-

nent les atomistes ; — et de dynamique, lorsqu'il est déterminé par des forces intrinsèques aux corps.

39. Diverses formes de l'atomisme. — Il y a en trois sortes : l'*atomisme pur*, l'*atomisme chimique*, l'*atomisme dynamique*.

1° *Atomisme pur* ou atomisme mécanique. — Il a eu beaucoup de défenseurs, anciens et modernes.

Sans parler de l'indien Kanada, on peut compter parmi eux dans l'école Ionienne Thalès, Anaximène, Diogène, Héraclite, Empédocle, Anaximandre, Anaxagore ; — dans l'école d'Abdère, Démocrite, Leucippe, Epicure, auxquels s'ajoute Lucrèce parmi les Romains ; — au XVIIe siècle, Gassendi, Descartes, Newton ; — de nos jours, le P. Secchi.

Voici les principes essentiels sur lesquels ils s'accordent et les divergences accidentelles qui les séparent :

a) Pour tous ces atomistes, un corps se compose de corpuscules insécables ou atomes. Ces atomes, quoique de même nature, diffèrent par la figure, l'étendue, le poids et les autres propriétés quantitatives.

b) D'après Epicure et les matérialistes, la formation des corps résulte de la chute des atomes éternels dans le vide infini. Le hasard les fait dévier et, grâce au *clinamen*, les atomes semblables s'accrochent les uns aux autres. — Pour les atomistes spiritualistes, les atomes ne sont pas éternels, ils ne se meuvent pas non plus au hasard dans le vide infini : créés par Dieu, ils sont disposés par lui de manière à produire différentes substances [1].

c) Mais pour tous ces philosophes, la diversité des corps tire son origine du groupement et du mouvement des atomes, et de la structure des molécules. Il n'intervient donc aucune forme substantielle dans la formation des corps ; leurs changements ou leurs décompositions résultent des déplacements et de la séparation des atomes.

2° *Atomisme chimique.* — Quelques philosophes, après le P. Tongiorgi, ont apporté un tempérament à l'atomisme pur, en niant l'uniformité spécifique des atomes. Pour eux, les 70 corps simples des chimistes sont différents de nature ; quant

1. Gassendi, *Syntagma philosophiæ Epicuri* ; *Syntagma philosophicum* ; — Descartes *Les principes de la philosophie, Traité du monde* ; Newton, *Optique* ; P. Secchi, *L'unita delle forze fisiche.*

aux corps composés, ils résultent du simple groupement des corps simples.

3° *Atomisme dynamique.* — Ses partisans enseignent que les corps sont composés d'atomes ; mais, comme les scolastiques, ils donnent à ces atomes primitifs, outre la matière passive, une activité ou des forces physiques.

Ces forces physiques sont-elles accidentelles ou essentielles aux atomes, leur sont-elles intrinsèques ou extrinsèques ? c'est ce qui n'est pas clairement exposé par les auteurs, tels que Th. H. Martin [1], V. Cousin [2], Le Dieu [3]. — Mais d'après Hirn [4], ces forces sont des substances intermédiaires placées entre les esprits et les atomes, dont l'âme et les atomes se servent pour agir sur les autres atomes.

40. Principaux partisans et formes du Monadisme. — Nombre de philosophes ont exposé ou soutenu le dynamisme ; tels sont : chez les anciens, Zénon d'Elée et Pythagore ; chez les modernes Leibnitz, Wolf, Boscowich [5], Dugald Stewart [6], Kant [7], Ubaghs [8], Galluppi, etc.

1° D'après *Leibnitz*, les premiers principes des corps sont des substances simples ou monades ; aussi bien les corps ne sont-ils autre chose que des groupements de substances simples. « Les composés ou les corps, dit-il, sont des multiples ; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités [9]. »

Les monades, étant simples, n'occupent point d'espace, elles n'ont ni étendue, ni figure ; mais elles sont en nombre infini dans chaque particule de matière. — Toute substance simple doit être douée de *perception*, quoiqu'à des degrés divers ; ainsi, la monade absolue ou Dieu connaît toutes choses ; l'esprit humain n'atteint que quelques vérités ; dans les monades inférieures il n'y a qu'une perception obscure, confuse, sans conscience. — Les monades sont douées d'une activité interne ; pourtant elles ne peuvent agir l'une sur l'autre, de telle sorte que la formation d'un corps requiert toujours l'action immédiate de Dieu.

2° *Boscowich*, corrigeant cette même doctrine, en nia trois points, à savoir, le nombre infini des monades, leurs percep-

1. *Philosophie spiritualiste de la nature.* — 2. *Hist. gén. de la philosophie*, 9e leçon. — 3. *Extrait de l'Académie des sciences*, 27 nov. 1882. — 4. *Conséquences métaphysiques de la Thermodynamique.* — 5. *Philos. natur. théor.* — 6. *Essais philosophiques.* — 7. *Elementa metaphysica Physicæ*, c. 2. — 8. *Du dynamisme.* — 9. Leibnitz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1. — Du même, *Monadologie*, 4, 5, 6, 14. 19.

tions internes et leur incapacité d'agir à l'extérieur. D'après lui, les monades sont douées « d'une force d'attraction et d'une force de répulsion ». La force d'attraction les unit ; mais en vertu de la force de répulsion, elles ne peuvent se compénétrer, et sont toujours séparées par un petit intervalle. De là résultent les phénomènes de l'étendue et de toutes les qualités qui se rapportent à l'étendue.

41. Le Dualisme physique ; sa thèse et ses partisans. — A. — D'après les scolastiques, 1. le corps considéré en lui-même se compose essentiellement d'un double principe : l'un est le fondement de la quantité, de l'étendue, de l'inertie : c'est la *matière première* ; l'autre, actif et simple, est le fondement de la qualité et se nomme *forme substantielle.*

2. La matière première se définit *le sujet fondamental et permanent, que l'on retrouve dans tous les objets corporels.* Quant à la forme substantielle, elle est l'*acte premier* ou spécificateur *de la matière*, comme nous l'expliquerons avec soin (n. 54-57).

3. Ces deux éléments se trouvent réunis dans tous les corps ; et ceux-ci prennent alors le nom de matière *seconde.* Ceci est à remarquer, car chez les auteurs qui n'admettent point la théorie de la matière et de la forme, les mots « matière et corps » sont synonymes : il en est tout autrement chez les scolastiques.

B. — L'existence, dans les corps, d'un double principe a été soutenue, chez les anciens, par Aristote et Platon ; — parmi les Saints Pères, elle a rencontré pour principal défenseur S. Augustin [1]. — Au moyen âge, Albert le Grand, S. Thomas [2], S. Bonaventure, Henri de Gand, Duns Scot s'en sont faits les apôtres ; — du XVIe siècle à nos jours, sa cause a eu pour défenseurs Suarez (Metaphys.), Bannez, Goudin et plusieurs autres, auxquels s'est à la fin rallié Leibnitz ; — de notre temps, elle a été reprise avec honneur par Sanseverino, Zigliara, Cornoldi, Liberatore, Gonzalez, Kleutgen, Pesch, Lahousse, Barthélemy Saint-Hilaire, Ravaisson, enfin par tous les néo-scolastiques.

§ III. — *Principes de solution.*

42. Nature de ces principes. — Avant de discuter ces théories, il faut d'abord établir plusieurs principes de solu-

1. Nourisson, *Philosoph. de S. Augustin.* — 2. Jourdain, *Philosoph. de S. Thomas.*

tion, dont les uns sont fournis par la raison et le sens commun, et les autres résultent de l'étude des faits.

PRINCIPE I

La solution de la question présente doit s'appuyer en dernière analyse sur le principe de causalité.

La raison en est que la substance est la racine et la cause des phénomènes dans un corps, et que la méthode d'induction peut seule nous faire remonter de la nature des phénomènes à la nature des substances. Une théorie des corps sera donc d'autant plus conforme à la vérité qu'elle rendra mieux raison de tous les phénomènes et de toutes les propriétés générales des corps.

PRINCIPE II

43. *La solution de cette question ne doit pas contredire les sciences expérimentales, mais n'est pas de leur domaine.*

Elle ne doit pas les contredire : la vérité ne saurait, en effet, contredire la vérité. Il suit de là que si des expériences bien faites établissent des faits, si des arguments inattaquables démontrent des lois ou des principes, une bonne théorie des corps doit admettre et concilier toutes ces vérités. Il faut se garder cependant de confondre les lois certaines avec les hypothèses, et de donner ces dernières comme bases à la démonstration de la thèse.

Mais elle n'est pas de leur domaine ; la méthode expérimentale, en effet, n'est capable d'atteindre que les phénomènes et les propriétés des corps : quant à déterminer l'essence des corps au moyen du raisonnement, c'est le rôle de la pensée spéculative et de la philosophie ; du reste, les vrais savants, tels que Cl. Bernard, n'hésitent pas à en faire l'aveu [1].

PRINCIPE III

44. *Il existe dans le monde des substances d'espèces différentes.*

Cette différence des éléments physiques est reconnue *de tous* ; elle apparaît avec une entière évidence, surtout dans la comparaison des différents règnes, minéral, végétal ou animal : ainsi l'arbre et l'animal, la pierre et l'homme sont dis-

1. Cl. Bernard, *La science expérimentale du progrès dans les sciences physiologiques*, p. 54 et suiv. — Voir Liberatore, *Composé hum.*, n. 389-392.

tincts par l'essence et la nature. Mais même dans un seul règne, tel que le minéral, on trouve des êtres, comme la terre et l'eau, l'or et le fer, etc..., assez différents entre eux à première vue, pour que le sens commun les place aussitôt dans des espèces différentes. — C'est d'ailleurs ce que *démontrent* sans peine non seulement l'aspect extérieur, mais surtout les qualités physiques et chimiques de ces corps (n. 79-81). En effet, ces objets se présentent à nous avec des propriétés tout à fait et évidemment différentes : or là où les opérations et les propriétés sont entièrement différentes, là aussi les essences doivent être différentes.

Principe IV

45. *Les corps simples sont spécifiquement différents.*

Les corps que les chimistes n'ont pu résoudre en de nouveaux éléments de nature diverse, sont appelés *corps simples*. Ces corps, au nombre de plus de 70, manifestent des opérations et par suite des propriétés spécifiquement diverses, en ce qui concerne, par ex., le poids atomique, les affinités, la chaleur, la forme cristalline, la conductibilité, l'élasticité... Il est donc légitime de conclure à leur différence spécifique. C'est là un fait, quelle qu'en soit la cause (et nous la rechercherons bientôt), qui ne saurait être nié que par un sceptique.

Principe V

46. *Le composé diffère spécifiquement de ses composants.*

On appelle en chimie *composé* un corps résultant de la combinaison de deux ou plusieurs éléments simples, et qui, d'après tous les savants, paraît être d'une nature tout à fait nouvelle et tout à fait différente des composants, par exemple, l'eau qui est formée de la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène. La combinaison diffère radicalement du simple *mélange*, lequel n'est qu'un groupement accidentel de substances, qui restent distinctes, sans former une nouvelle nature d'espèce différente ; telle est, par exemple, la poudre à canon [1]. Or la science établit que les composés, d'une part, et les composants, d'autre part, manifestent des opérations et des propriétés spécifiquement différentes : il en est ainsi de

1. Farges, *Matière et forme*, p. 29.

l'eau, de l'hydrogène et de l'oxygène. Il faut donc conclure que le composé diffère spécifiquement de ses composants.

PRINCIPE VI

47. *Il y a dans les corps de vrais changements de nature.*

Preuve. — Les changements incessants que nous observons dans les objets extérieurs sont ou une illusion, ou une réalité. Dans la première hypothèse, si on l'admet avec Zénon et les sceptiques, il faudra dire que l'univers est figé dans une complète immobilité : conclusion très absurde et qui conduit droit au scepticisme. Reste la seconde hypothèse, à savoir qu'il y a de vrais changements dans le monde [1].

Or, ces changements ou bien n'affectent jamais que les accidents, ou bien affectent aussi parfois les natures. L'expérience contredit la première hypothèse, puisque dans le monde organique des êtres nouveaux vivants et sensibles se forment sans cesse avec des éléments inorganiques ; et que dans le monde minéral il se produit des composés chimiques, spécifiquement différents de leurs éléments, comme la science le prouve. Reste donc la seconde hypothèse, à savoir qu'il se produit des changements jusque dans la nature ou la substance des corps, même dans les minéraux [2].

La raison *confirme* cette conclusion : Là où les opérations et les propriétés ne sont pas les mêmes, mais sont, au contraire, spécifiquement différentes, là aussi la susbtance ou la nature ne saurait être la même : or il en va souvent ainsi après certains changements dans les corps. Nous avons cité comme exemple : l'oxygène et l'hydrogène se combinant en eau, ou se transformant en chair vivante et sensible ; il est clair qu'il n'y a pas, dans l'un et l'autre cas, similitude de nature. Or tout essai d'explication sur les principes constitutifs des corps doit tenir compte de ces faits [3].

ARTICLE II.

Solution de la question.

La plus grande difficulté n'étant pas d'établir l'*existence* de

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 13, 16. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 184, 263. — 3. Farges, *Acte et puissance*, p. 30.

la matière et de la forme, mais d'en expliquer la *théorie*, nous consacrerons deux paragraphes à la solution.

§ I. — *Existence de la matière et de la forme.*

48. Le problème des principes constitutifs des corps. — *Arg. gén.* — Sont principes constitutifs des corps, les éléments nécessaires et suffisants pour expliquer la nature et les propriétés des corps. Or ni les *atomes*, ni les *monades*, ne sont capables de ce rôle, que remplissent très bien la *matière et la forme*. Ce ne sont donc ni les atomes, ni les monades, mais bien la matière et la forme, qui sont les principes constitutifs des corps. D'où les trois propositions suivantes.

THÈSE I

Les atomes ne sont pas les principes constitutifs des corps.

Preuve. — L'atomisme, sous quelque forme qu'on le soutienne, n'explique ni la nature des *corps*, ni leurs *propriétés* fondamentales ; c'est donc une hypothèse insuffisante.

I. — C'est une hypothèse qui n'explique la nature ni des *corps en général*, ni des *corps simples*, ni des *corps composés*.

1° Elle n'explique pas la *nature* des corps *en général*. — Les principes constitutifs des corps ne sauraient être eux-mêmes des corps ; mais les atomes sont des corps ; donc les atomes ne sont pas des principes constitutifs des corps. — La majeure a été établie plus haut (n. 37) ; pour la mineure, elle se prouve par l'aveu des adversaires : ceux-ci enseignent que les atomes sont des corpuscules non seulement entièrement constitués, mais même composés de parties innombrables, au point d'être, au moins par la pensée, divisibles à l'infini. Notre conséquence est donc vraie : les atomes ne sont pas les principes constitutifs des corps.

2° L'atomisme n'explique pas la nature spécifique des *corps simples*. De fait, les atomes qui composent une molécule d'un corps simple, sont ou de nature différente, ou tous de même nature. Dans la première hypothèse, encore une fois d'où vient la différence spécifique de ces atomes ? — dans le second cas, les atomistes purs font découler la diversité qui existe, par ex., entre une molécule d'hydrogène et une d'oxygène, de la figure, de la disposition, du groupement de leurs

atomes : autant de caractères purement accidentels qui ne sauraient fonder une distinction essentielle.

3° L'atomisme n'explique pas davantage la nature des *corps composés*. En effet, d'une part, d'après les atomistes, les corps simples persévèrent en acte dans le composé, d'autre part, le composé est d'une nature spécifiquement différente de ses composants (Princ. IV, n. 68) ; or cela est contradictoire. De plusieurs natures persévérant en acte, peut bien résulter une qualité moyenne, comme il arrive dans les simples mélanges, mais non pas une nature nouvelle parfaitement homogène, ni un principe unique de propriétés et d'opérations entièrement différentes, comme on le constate dans les composés chimiques. Ainsi, d'après les atomistes, la nature des combinaisons chimiques n'est pas expliquée.

Qu'on ne dise pas : de l'analyse du composé, par ex., de l'eau, résultent l'hydrogène et l'oxygène ; donc ces éléments persévèrent en acte dans le composé. Car, accordant l'antécédent, nous distinguons immédiatement le conséquent : donc l'hydrogène et l'oxygène étaient dans l'eau *virtuellement*, comme la plante est dans la graine d'où elle peut venir, *oui* ; ils étaient dans l'eau en acte et formellement comme le poisson dans l'eau, *non*, pour la raison donnée plus haut.

49. II. — L'atomisme est, de plus, une hypothèse qui explique mal les *propriétés* fondamentales des corps, à savoir leurs qualités et leur quantité.

1° Il explique mal les *qualités*. Celles-ci ne peuvent avoir leur raison suffisante ni dans les atomes mêmes, en tant que matériels, ni dans leur groupement. En effet, souvent, dans des corps de qualités tout à fait différentes, surtout dans les corps organiques, se trouvent les mêmes atomes ; ainsi, par ex., le sucre, la gomme, l'amidon, le sucre de lait, sont composés des mêmes quantités d'hydrogène, de carbone et d'oxygène : ils sont isomères. De même, dans les substances inorganiques différentes, telles que le charbon et le diamant, il arrive que les éléments atomiques sont identiques.

Et que l'on ne dise pas que les groupements atomiques sont différents, car 1° des différences accidentelles de position n'expliquent pas les différences de nature ou essentielles constatées dans les propriétés de ces corps ; 2° la structure atomique de chaque corps (comme l'organisation

chez les vivants), bien loin d'expliquer leur nature, en est plutôt le résultat ; 3° enfin, dans bien des cas, la structure atomique elle-même est identique[1]. Par conséquent les propriétés des corps ne sont expliquées suffisamment ni par les atomes, en tant que matériels, ni par leurs groupements. Il faut donc recourir à un autre principe distinct de la matière.

2° L'atomisme explique mal *la quantité elle-même* de chaque atome. Qui dit quantité, dit parties extérieures les unes aux autres, mais liées entre elles, il le faut bien, par un lien commun, surtout si l'on admet que chaque atome a son *poids spécifique* différent, sa masse et sa figure propre, à peu près comme dans les espèces végétales et animales.

Or un lien de cette sorte dans des atomes, ou bien n'existe pas, ou bien est une action de Dieu, ou bien est une force naturelle. Dans la première hypothèse, les parties ne sauraient former une seule substance ; dans la seconde, on fait intervenir un *deus ex machina* pour produire des effets dont les créatures doivent être capables. Dans la troisième, cette force ne saurait être purement accidentelle, car c'est elle qui spécifie les atomes ; c'est donc une force ou forme substantielle[2].

L'atomisme, par suite, sous quelque forme qu'on le défende, est une hypothèse tout à fait insuffisante et à rejeter.

Thèse II

50. *Les monades ne sont pas les principes constitutifs des corps.*

Preuve. — Le dynamisme n'explique ni la nature des *corps*, ni ses *propriétés* fondamentales : il est donc pareillement une hypothèse inadmissible.

I. — Le dynamisme n'explique la nature ni des corps *en général*, ni des corps *simples*, ni des corps *composé*.

1° Il n'explique pas la nature des corps *en général* ; il est évident que la matière n'est ni un pur agrégat de substances simples, au sens où l'entendait Leibnitz, ni l'effet d'une force d'attraction et de répulsion, comme le voulait Boscowich. Dans les deux cas il n'y a rien, en effet, que d'essentiellement simple, et l'on ne saurait même par addition de ces éléments quasi spirituels obtenir du matériel.

1. Farges, *Matière et forme*, p. 68-69. — Acad. des sciences, 1874. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 60.

2° Ce système n'explique pas non plus les différences spécifiques des *corps simples*. Comme les atomistes, les dynamistes les font dériver de la variation dans le nombre ou la position des monades : mais on n'introduit ainsi dans les corps qu'une diversité accidentelle, et non substantielle.

3° Il n'explique pas davantage l'apparition des *composés chimiques*, ni la génération des êtres nouveaux. Si l'on admet avec Leibnitz que les âmes et les corps nouveaux sont des monades existant en acte depuis l'origine du monde, on garde peut-être le mot de génération, mais la chose n'existe plus. « La naissance n'est plus qu'une simple apparition de ce qui était caché, un développement après un enveloppement[1]. »

51. II. — Enfin le dynamisme ruine au lieu de les expliquer soit l'extension *quantitative*, soit les forces *qualitatives*.

1° Les dynamistes font de vains efforts pour expliquer l'*extension*. Car une première monade étant un pur néant d'étendue, il en est de même d'une seconde, de même d'une troisième : or le néant ajouté au néant ne saurait faire qu'un néant d'étendue. Aussi bien, « que la grandeur résulte d'absences de grandeurs, dit Aristote, c'est ce qui est impossible et contradictoire[2] ».

a) *Objection* : les lignes sont formées de *points inétendus* ; de même les corps sont formés de monades. — Mais je nie cette donnée : ce n'est pas de points inétendus, mais de leur mouvement idéal que les mathématiciens peuvent faire sortir des lignes, et des lignes seulement idéales.

Et qu'on n'imagine pas que ces points pourraient être unis dans un *mutuel contact*. — Car des points simples, qui se toucheraient, occuperaient le même point de l'espace, bien loin de former une ligne.

b) Aussi d'autres dynamistes disent-ils que les monades sont *distantes* les unes des autres. — Mais on détruit, dans cette hypothèse, l'unité substantielle de l'être, pour ne mettre entre les monades qu'une chimérique et vide étendue, comme entre de purs esprits.

On n'est guère plus avancé dans l'hypothèse de monades exerçant mutuellement *des actions répulsives* et *attractives*. — Les actions des monades, comme les monades, sont inétendues : par suite elles ne peuvent pas plus produire l'étendue que les actions mutuelles entre esprits.

c) Au surplus, les dynamistes n'ont-ils d'autre échappatoire que de s'en tenir à une étendue *purement subjective* et illusoire : les subjectivistes modernes ne se refusent pas à cette conception, et supposent

1. Farges, *Matière et forme*, p. 98. — 2. Arist., *De gener.*, L. I, c. II, § 4.

volontiers que le phénomène d'étendue est produit par les diverses actions des monades sur notre corps. — Mais le corps humain lui-même n'étant qu'un agrégat de monades, il reste que le monde entier soit une collection de forces purement simples, où la sensation d'étendue n'est certes pas moins inexplicable que l'étendue elle-même [1].

2° Les dynamistes ruinent aussi, au lieu de les expliquer, les *actions* mutuelles des *forces* ou monades. Les monades étant distantes les unes des autres, sans aucun lien intermédiaire, ne peuvent plus exercer qu'une action *à distance* : or une telle action, nous l'avons vu, contredit la Physique et la Métaphysique (Ontol., n. 133).

Aussi plusieurs modernes ont-ils admis une nouvelle théorie, la théorie des *points enflés*, qui seraient formellement inétendus, mais virtuellement étendus, c'est-à-dire capables d'agir, à la manière des anges, dans une certaine sphère d'activité. — Deux mots de réponse suffiront : — 1. Dans cette hypothèse, on admet une *action à distance* du centre à la circonférence. — 2. Il n'y a point de ressemblance entre un ange et un simple point : le point est une portion du continu dans lequel il a un lieu déterminé, tandis que l'ange est indépendant de la matière et du lieu [2].

Le dynamisme, quelque forme qu'on lui prête, est donc une hypothèse insuffisante et à rejeter,

THÈSE III

52. *La matière et la forme sont les principes constitutifs des corps.*

Preuve. — Nous l'avons vu, l'atomisme n'ayant égard qu'à la matière passive, et le dynamisme qu'à la force active des objets matériels, sont des systèmes incomplets qui n'expliquent ni la nature, ni les propriétés des corps. Au contraire, le système scolastique, synthèse des deux précédents qu'il complète l'un par l'autre en les transformant, nous fournira cette double explication comme va le prouver soit l'observation des faits vulgaires, soit celle des faits scientifiques.

I. *Preuve par l'observation des faits vulgaires.*

1° *Preuve tirée des propriétés fondamentales des corps.* — Dans les corps se trouvent deux genres de propriétés, nous

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 98 à 120. — *Idée du continu*, p. 138. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 99-108.

l'avons déjà dit (n. 36) : la *quantité* y est étendue et dimensive, multiple et divisible, inerte et passive, commune et générique, permanente et identique ; — la *qualité*, au contraire, y est une force simple et sans dimensions, une et indivisible, source d'activité et de mouvement, déterminée et spécifique, changeante et diverse. De là ce raisonnement :

Des propriétés essentiellement distinctes et opposées découlent de principes différents ; les propriétés, en effet, participent à la nature du principe d'où elles découlent. Mais les propriétés indiquées ci-dessus sont essentiellement distinctes et opposées ; — *distinctes* : souvent, en effet, la quantité varie, tandis que la qualité reste la même, ou inversement ; par exemple, la quantité d'un arbre peut changer, sa qualité reste la même ; — *opposées* même ou irréductibles : l'une est, en effet, la négation de l'autre ; il en va ainsi de l'activité et de l'inertie. Donc il est impossible que des propriétés de ce genre aient un seul et même principe.

Qu'en résulte-t-il ? Il faut qu'elles procèdent d'une double cause : la première, principe de quantité, est appelée *matière première* ; l'autre, principe de qualité, est dite *forme substantielle*. Donc la matière et la forme sont les principes constitutifs des corps.

2° *Preuve tirée des diverses espèces de corps.* — Les corps qui composent le globe terrestre (Princ. III, IV, V) diffèrent d'espèce ou de nature, par exemple le fer et l'or, l'eau et la terre. Mais cette diversité d'éléments suppose deux principes, la matière et la forme ; et en voici la preuve :

Dans beaucoup de corps on trouve même matière, mêmes éléments, même composition et même quantité : ainsi, par exemple, les chairs des animaux ne se distinguent pas essentiellement entre elles quant à leur composition. Il est donc nécessaire d'admettre un autre principe constitutif distinct de la matière, et c'est la forme substantielle ; autrement on ne saurait expliquer la diversité des espèces [1].

3° *Preuve tirée des changements de nature dans les corps.* — En réalité, dans les changements de nature qui se produisent, au témoignage de l'expérience (n. 47), le premier corps

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 13-21.

n'est pas entièrement anéanti, et le nouveau n'est pas entièrement créé de rien, d'après le principe : « Rien ne se perd, rien ne se crée. » Par exemple, dans la combustion du bois, la forme du bois disparaît, et la forme de gaz ou de cendre vient de la matière préexistante, et non de rien [1]. Or un changement de ce genre témoigne que, dans le corps détruit, il y avait un double élément, l'un qui demeure, l'autre qui a varié, c'est-à-dire matière et forme.

53. II. *Preuve par l'observation des faits scientifiques.*

1° *Par les combinaisons chimiques.* — D'après le principe v^e^ énoncé plus haut (n. 46), il est établi que dans la combinaison chimique proprement dite, il se produit un corps entièrement nouveau, spécifiquement différent de ses composants, par ex., l'eau qui vient de l'hydrogène et de l'oxygène. Or, la science prouve que dans le composé les éléments demeurent néanmoins tout à fait identiques en poids et en quantité, par ex., le poids de l'eau égale la somme des poids d'oxygène et d'hydrogène. Donc, dans une substance composée il faut un double élément : un élément dynamique et actif, impondérable et variable, qui donne naissance aux propriétés nouvelles et spécifiques ; un élément inerte et passif, pondérable et inaltérable : ce sont précisément la matière et la forme des scolastiques [2].

2° *Par les affinités chimiques.* — D'après le IVe principe (n. 45), les corps simples diffèrent spécifiquement entre eux : de fait les chimistes contemporains tiennent pour un principe incontestable que l'affinité est vraiment *élective*, autrement dit, qu'un corps quelconque n'est pas apte à se combiner avec n'importe quel autre, ni dans des proportions et des conditions quelconques. Or cette affinité élective, c'est-à-dire cette activité spéciale propre à chacun ou spécifique, suppose clairement dans la substance corporelle, outre le principe inerte et matériel, un autre principe constitutif, actif et spécifique, comme dans les êtres vivants. Donc, encore une fois, la substance corporelle se compose de deux principes constitutifs, l'un matériel, l'autre spécifique, qui sont la matière et la forme [3].

3° *Par les phénomènes de cristallisation* [4]. — La cristallo-

2. *Rapports à l'Académie des sciences*, 1872. 1873, 1874. — 2. Farges, *ouvr. cité*, 26-31. — 3. Farges, *ouvr. cité*, 31-34. — 4. Farges, *ouvr. cité*, 34-39.

graphie nous enseigne avec certitude que des corps inorganiques, toutes les fois que, sans trouble extérieur, ils passent de l'état liquide à l'état solide, revêtent des figures régulières et fixes, et même réparent comme des êtres vivants les dommages causés par une force extérieure. Or, à ces phénomènes on ne saurait assigner d'autre cause suffisante qu'un principe, non vital assurément, comme le veulent quelques chimistes, mais actif, directif et constitutif. Donc dans la substance corporelle, outre le principe inerte qu'est la matière, il y a un autre principe spécifique qui est la forme des scolastiques.

Ainsi se trouve établi le dualisme physique, auquel la logique accule, malgré eux, les atomistes qui admettent l'union à la matière de forces dynamiques, spécifiques ou essentielles.

§ II. — *Théorie de la matière et de la forme.*

Nous avons établi l'existence de la matière et de la forme ; il nous reste à expliquer ce qu'elles sont, en développant les conséquences de cette théorie sur la *nature*, l'*union* et l'*origine* de la matière et de la forme.

I

54. Nature de la matière première et de la forme substantielle. — Voici, d'après ce que nous avons déjà dit, la nature de ces deux éléments.

THÈSE

La forme substantielle et la matière première sont deux substances, mais deux substances incomplètes.

I. *Ce sont deux substances.* — En effet, les substances sont les premiers principes des forces et des opérations dans un être, et les premiers sujets de toutes ses propriétés ; mais telle est la matière, telle est la forme. Donc toutes deux sont bien des substances. Prouvons les deux parties de la mineure :

1° *Pour la matière* : la quantité et l'extension ne subsistent pas en soi, mais dans un sujet étendu et quantitatif (n. 33). La matière première est donc comme le premier sujet de la quantité et de l'extension de toute la substance.

2° *Pour la forme* : les forces physiques, qui se trouvent certainement dans le corps, doivent subsister ou en soi, ou dans la matière inerte, ou dans un autre principe substan-

tiel. Or les deux premières hypothèses ne sont pas soutenables : — la première ne l'est pas (n. 35), car ces forces seraient, d'après Hirn, des substances séparées des corps, ni corporelles, ni spirituelles, et partant inintelligibles, et l'on n'expliquerait pas pourquoi elles découlent, comme l'expérience le montre, de l'essence de chaque corps. — La deuxième ne l'est pas non plus ; autrement on admettrait un état de choses contradictoire, à savoir des qualités actives, comme attributs d'une matière inerte. Reste donc la troisième hypothèse, c'est-à-dire que le principe des forces physiques est une substance autre que la matière inerte.

II. *Ce sont des substances incomplètes.* — Sont incomplètes les substances qui, toutes seules, n'expliquent pas toutes les propriétés d'un corps composé, et ne peuvent pas exercer toutes les actions qui sont habituelles à ce composé ; or il en est ainsi de la matière et de la forme, prises chacune séparément ; la matière inerte toute seule n'explique pas les propriétés qualitatives, la forme toute seule ne rend pas compte des propriétés quantitatives, comme nous l'avons établi plus haut en maint endroit. Donc ni la matière, ni la forme prises séparément ne sont des substances complètes.

Obj. — D'après les scolastiques, la matière est une pure puissance, c'est presque le néant ; or une pure puissance n'est pas une réalité, mais une pure possibilité d'existence. Donc la matière n'est pas même un être réel, bien loin d'être une substance.

Rép. *Dist. la maj.* La matière est une pure puissance réelle, *oui*, une pure puissance logique, ... d'après Platon, *oui*, d'après les scolastiques, *non*. De fait cet élément ne saurait être idéal, mais réel, qui joue un rôle instrumental dans la production des formes, s'unit à elles, comme partie d'un même tout substantiel, et demeure identique, tandis que les formes changent. Or telle est bien la matière d'après tous les scolastiques.

55. Définition de la matière première [1]. — La matière (ὕλη) est *le premier sujet qui reste identique sous des formes diverses et dont tous les corps sont composés.*

1° Nous l'appelons *sujet*, parce qu'elle est le principe passif dans lequel la forme est reçue. C'est le *premier* sujet, ou matière *première*, parce qu'elle ne suppose point d'autre

1. *Sum Theol.*, p. I, q. 44, a. 2. — Arist., *I Phys.*, c. IX. — *VII Metaph.*, lect. 7.

principe auquel elle se rattache ; par là elle diffère de la matière *seconde*, qui est le corps complet résultant de l'union de la matière première avec la forme.

2° Elle reste *identique* ; en effet, elle n'est pas un accident, mais quelque chose d'essentiel, qui demeure au plus intime des corps, et entre dans leur composition substantielle. Quand la forme des objets matériels disparaît, la matière revêt une autre forme ; mais elle-même ne change pas.

3° La matière première est *cause matérielle* dans la production des choses composées de matière et de forme. Elle joue aussi le rôle de cause instrumentale, *dans laquelle* (*in qua*) la forme existe, comme la figure existe dans la cire ; ou bien relativement à l'agent, elle est l'objet *autour duquel* (*circa quod*) s'exerce son action.

4° Enfin *tous les corps* en sont composés, parce qu'il n'y a pas de substance corporelle, qui ne soit faite de matière ; il n'y en a pas qui ne reçoive de la matière les propriétés qui la distinguent spécifiquement des substances spirituelles, comme sont l'étendue, la divisibilité, l'inertie, la passivité [1].

56. Définition de la forme substantielle. — La forme qu'Aristote appelle ἐντελέχεια, parce qu'elle est le principe des forces et de l'activité dans un être, se définit justement : « *l'acte premier de la matière* ».

1° On l'appelle *acte* ou perfection (Ontol., n. 28), car c'est le principe actif et formel qui parfait et détermine une chose ; elle se distingue ainsi de la matière, qui est une *puissance*, autrement dit un principe passif qui reçoit d'elle sa détermination et sa perfection.

2° C'est l'acte *premier*, ou la perfection première, essentielle, par laquelle la matière est spécifiée c.-à-d., devient matière de l'air, de l'eau, ou de toute autre chose. La forme substantielle se distingue ainsi des formes accidentelles, c'est-à-dire de la figure, et des autres qualités du même genre, surajoutées à la matière déjà constituée dans son être spécifique.

3° Nous l'appelons enfin l'acte premier *de la matière*, parce qu'elle se distingue des formes séparées, qui n'informent aucune matière, comme sont les purs esprits.

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 106, 115.

57. Propriétés respectives de la matière et de la forme.

A. — La forme a quatre propriétés principales :

1° En tant que *spécificative* et *active*, elle donne à l'être son essence, son espèce, son action : elle est en lui la source de toute son activité, et le principe de ses puissances et de ses opérations. Voilà pourquoi les phénomènes d'affinité, d'élasticité, de lumière et de chaleur [1], etc., varient en nature et en degré avec des corps différents d'espèce.

2° Elle est *simple dans son essence et dans son entité* ; dans son essence : elle ne peut être divisée en parties différentes de nature, comme, par ex., l'eau se décompose en hydrogène et oxygène ; — et dans son entité elle est simple aussi et indivisible, par ex., dans les individus vivants, dans les atomes des minéraux, dont elle est le principe d'indivisibilité.

3° Elle est *une en acte* dans chaque individu, mais souvent *multiple en puissance*. Elle est une en acte, puisqu'un même individu ne peut avoir en acte qu'un seul être substantiel et spécifique. Mais elle est multiple en puissance, tout au moins dans les minéraux sujets à changements de nature (combinaisons chimiques, isomérie, etc.), ainsi que dans les plantes, et quelques animaux imparfaits, par ex., les polypes, les vers, qui peuvent produire autant d'êtres, qu'il y a de parties, comme nous l'expliquerons plus loin (n. 108).

4° Enfin les formes sont *subordonnées les unes aux autres*, en raison de leur perfection et de leur énergie ; de telle sorte qu'une forme d'un ordre supérieur a toutes les perfections des formes inférieures, et de plus une perfection plus grande qui lui est propre, comme dans la hiérarchie des nombres [2]. Aussi n'est-il pas impossible que cette forme supérieure manifeste successivement les degrés inférieurs qu'elle contient, comme cela arrive dans l'évolution de l'embryon et les séries ascendantes des combinés chimiques.

B. — On compte aussi quatre propriétés de la matière :

1° Elle ne peut être ni *engendrée*, ni *détruite*, en sorte que naturellement « rien ne peut venir de rien, et rien ne peut être anéanti », ce qui revient au même que l'axiome scientifique des modernes : « Rien ne se perd, rien ne se crée. »

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 149-159. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 126-134.

2° Elle est *simple* dans son essence, mais non dans son entité, puisqu'elle est le principe de la quantité, et qu'elle a des parties divisibles au moins en puissance.

3° De même, elle est *identique* dans tous les corps, pourvu qu'on fasse en esprit abstraction de la forme spécificative, qui seule est principe de variété spécifique.

4° Enfin elle est le principe de la passivité et de l'inertie, et aussi la cause de la quantité et de l'extension [1].

C. — En outre, une propriété commune à la forme et à la matière, c'est d'avoir une tendance naturelle l'une vers l'autre. La forme appelle la matière ; la matière appelle la forme, « et sous quelque forme qu'elle soit, dit S. Thomas, elle reste encore en puissance relativement à une autre forme [2]. »

II

58. L'union de la matière et de la forme [3]. — De même que la puissance et l'acte réunis ne font qu'un, ainsi l'union de la matière et de la forme ne fait qu'une substance.

THÈSE

La matière et la forme s'unissent intimement pour former une substance complète.

Preuve. — Cette thèse découle de ce qui précède, et peut en outre se démontrer par la raison et l'expérience.

1° *Raison.* — Doivent être unies, deux substances incomplètes, faites l'une pour l'autre, comme la puissance et l'acte, pour qu'un composé unique résulte de leur union : mais, nous l'avons vu, il en est ainsi de la matière et de la forme. — En outre, cette union doit être substantielle et intrinsèque, parce que la formation d'un composé substantiel requiert plus qu'une action mutuelle, ou qu'une simple coexistence, ou qu'une juxtaposition, mais une mutuelle et intime union de substances incomplètes (Ontol., n. 170).

2° *Expérience.* — Il y a union substantielle entre deux principes, qui forment un corps un et indivisible, stable par lui-même ou subsistant, principe unique et complet d'action et de passion ; or telle est l'union de la matière et de la forme, soit dans un corps simple, soit dans une combinaison chimi-

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 143-148. — 2. Farges, *ibid.*, p. 165-168. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 194-195.

que d'où résulte un corps nouveau, d'une homogénéité parfaite, comme une molécule d'eau, par ex., issue de l'hydrogène et de l'oxygène.

59. Les effets de l'union entre la matière et la forme. — Quand deux substances incomplètes communiquent l'une à l'autre immédiatement leur entité propre, il est nécessaire que l'une apporte quelque chose à l'autre, et que les deux apportent quelque chose au composé.

A. — De fait la matière et la forme se complètent mutuellement. En effet :

1° La forme devient *individuelle* grâce à la matière. Par elle-même, en effet, elle est faite pour exister dans plusieurs individus ; elle est indifférente à telle ou telle matière ; ce qui lui donne sa détermination individuelle, c'est la matière quantitative qu'elle informe. De là vient que la matière est appelée principe d'individuation (Ontol., n. 109).

2° La matière devient *spécifique* grâce à la forme. La matière, qui est en puissance par rapport à des espèces différentes en nombre indéfini, tire de la forme la raison de son caractère inorganique ou organique, végétatif, animal ou humain. D'où l'appellation scolastique donnée à la forme de principe spécificateur, délimitant et déterminant la matière.

B. — Cette double communication une fois accomplie, un double effet en résulte dans le composé.

1° *L'unité de la forme substantielle.* — Aucune matière ne peut appartenir à la fois à deux espèces différentes, comme l'air et l'eau ; or la matière, par le fait qu'elle a revêtu une forme unique, est fixée à une seule espèce : elle ne peut donc appartenir en même temps à une autre espèce par une autre forme.

2° *La stabilité des espèces.* — La forme substantielle reste identique à elle-même, tant qu'elle existe, alors même qu'elle ne se manifesterait que progressivement et par degrés, comme dans l'évolution de l'embryon. Ce qui peut se perfectionner et changer, ce sont les propriétés accidentelles, telles que la quantité, la qualité, la figure et d'autres semblables, mais le caractère spécifique ne peut changer, tant que la même matière est possédée et informée par la même forme.

60. Si la matière première peut exister sans une forme. — Tous les Scolastiques enseignent qu'il y a une distinction réelle entre l'entité de la matière première et celle de la forme substantielle. Ce qui reste pour eux en discussion, c'est la distinction réelle de leur existence, ou la question de savoir si la matière *existe* ou du moins *peut* exister sans une forme.

Sur le premier point, on s'accorde généralement à penser qu'il n'y a pas de matière sans forme, ni de forme sans matière, en exceptant les formes spirituelles comme l'âme humaine.

Sur le second point, à savoir si la matière peut exister sans forme, au moins par la puissance absolue de Dieu, il y a controverse.

1. Les uns l'affirment, ce sont Henri de Gand, Scot et Suarez ; d'après eux, Dieu peut conserver dans l'être tout ce qui a quelque essence positive, autrement cette essence ne serait rien.

2. D'autres sont pour la négative, ce sont Aristote, S. Augustin, S. Thomas. Tout ce qui existe, en effet, a une essence *déterminée* ; mais il est de l'essence de la matière de n'être par elle-même qu'une pure puissance dépourvue de détermination. Donc la matière ne saurait exister toute seule [1].

61. Définition logique du corps. — De l'union de la matière et de la forme résulte un corps qui pourrait par suite être ainsi défini [2] : *Une substance composée de matière et de forme, exigeant l'extension dans l'espace.*

1° C'est une *substance* et une substance *complète*, tandis que la matière et la forme sont des coprincipes substantiels plutôt que des substances.

2° C'est une substance *composée* : d'où il suit qu'elle peut se résoudre en parties, et en cela elle diffère de l'être simple, qui ne saurait être divisé.

3° Elle est composée *de matière et de forme*. — De matière, disons-nous, et c'est ainsi qu'elle se distingue des esprits, à moins qu'on ne veuille admettre avec Scot quelque matière même chez les anges et les purs esprits.

4° Une substance ainsi composée *exige l'extension* : en effet, d'après les scolastiques, la matière n'est pas douée nécessairement d'une étendue *actuelle*, mais seulement *en puissance*, c.-à-d., qu'elle est la cause de la diffusion normale dans l'espace, comme la forme est la cause de toutes les forces et

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 256. — *Sum. Theol.*, p. I, q. 66, a. 1, ad 3. — 2. *Sum. Theol.*, q. 29, a. 2, ad 3um.

activités qui en émanent, et dont par conséquent elle se distingue.

De là vient que c'est une extension seulement virtuelle. qui appartient à l'essence des corps : à la suite d'Aristote, tous les docteurs du moyen âge, à l'exception d'Occam et de ses disciples, ont été d'accord pour enseigner que le corps, quoique naturellement doué de dimensions, ne les requiert pas néanmoins comme essentielles, de telle sorte qu'elles pourraient rentrer en puissance soit par la vertu divine, soit par des forces naturelles. Il en est donc ainsi contrairement à l'opinion de Descartes, de Malebranche et des autres philosophes, qui font consister à tort l'essence des corps dans la possession des trois dimensions.

III

62. L'origine des corps, ou de la matière et de la forme.

Un corps nouveau tire son existence ou d'une création *ex nihilo*, ou d'un changement substantiel.

Dans la première hypothèse, la matière et la forme sont créées en même temps par Dieu, elles sont « concréées ». Il en résulte que la matière a naturellement la priorité logique, en qualité de principe dans lequel se subjective la forme : « la forme, en effet, ne commence d'être que dans la matière », mais il n'y a pour aucune d'elles antériorité chronologique, selon la parole de S. Augustin : « Tu les a créées toutes deux ensemble, ô mon Dieu, de sorte que la forme suit, sans aucun intervalle, la matière. »

Dans la seconde hypothèse, voici comment peut s'expliquer l'origine des corps : un changement substantiel suppose deux phénomènes, la corruption ou suppression d'une forme, et d'autre part la production d'une autre forme, selon l'adage : « La corruption d'une chose est la génération d'une autre », et inversement. Un sujet, en effet, ou une matière ne peut avoir deux formes en acte : par ex., le bois ne saurait être en même temps bois et cendre. Par suite un corps n'acquiert une nouvelle forme que par la corruption de la première. Mais la matière, elle aussi, ne peut être actuellement sans forme ; le bois, par ex., a besoin d'un principe qui le fasse bois. Il s'en suit que lorsque la matière est privée de sa forme, elle doit acquérir une nouvelle forme.

Ainsi, la matière demeurant indestructible, tant que Dieu ne l'annihile pas, la raison de l'origine des corps se tire tout

entière de la génération des formes matérielles, qu'il nous faut expliquer.

63. La génération des formes matérielles. — Nous disons des formes *matérielles* ; l'âme humaine, en effet, étant spirituelle et raisonnable, ne tire pas son origine de la génération, et ne peut être détruite par la corruption ; elle ne peut exister que par une création immédiate, comme nous le montrerons en Psychologie (n. 212). — Notre thèse s'applique donc aux autres formes substantielles.

THÈSE I

La forme se tire de la puissance de la matière, par l'opération d'un agent naturel[1].

I. — Elle s'en tire *de la puissance de la matière*, dans laquelle elle préexiste. La matière étant *première* ou *seconde* (n. 55), cet axiome peut s'interpréter dans deux sens différents.

a) Elle se tire *de la puissance passive de la matière première*, ou plutôt elle est introduite dans la puissance passive de la matière première. Car la matière première, étant une puissance purement passive, ne peut être que passive relativement à une information nouvelle ; à peu près comme la forme accidentelle de la statue est tirée de la puissance passive du marbre sous l'action du sculpteur.

b) Elle se tire aussi *de la puissance active de la matière seconde*. Nous l'avons vu, dans la matière seconde se produisent souvent de nouvelles formes, par ex., la forme de l'eau se produit dans la matière de l'hydrogène et de l'oxygène. Donc, dans la matière de l'hydrogène ou de l'oxygène préexistait virtuellement, puisqu'elle en sort, la forme de l'eau, à l'état de puissance active. D'où l'axiome connu : dans chaque corps une seule forme est en acte, et une multitude sont en puissance active (n. 57).

II. — Elle se tire *par l'opération d'un agent naturel*, c'est-à-dire, tantôt par une cause efficiente, comme c'est le cas dans la génération des vivants ; tantôt par une cause seulement excitatrice, comme il arrive dans la production de l'eau par la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène sous l'influence de l'électricité. C'est là un fait qu'il faut commencer par admettre et que la thèse suivante va expliquer.

1. Farges, *Matière et forme*, p. 160-163.

Thèse II

64. *L'être de la forme nouvelle se tire d'un non-être relatif, mais pas d'un non-être absolu* [1].

I. — L'être de la forme est produit d'un non-être : c'est-à-dire qu'avant d'être produit, il n'existait pas. En ce sens, l'être ne saurait venir de l'être, car s'il est déjà quelque chose, il ne peut le devenir ; ce serait contradictoire [2].

II. — Mais il n'est pas produit d'un non-être *absolu* ; il vient d'un état de puissance réelle et préexistante. En effet, du néant absolu, rien ne peut sortir ; donc la forme nouvelle doit préexister dans un sujet, non en acte, mais potentiellement ou virtuellement, comme l'effet préexiste dans sa cause efficiente. — Sans cela, il faudrait dire que Dieu crée incessamment de nouvelles formes, à l'occasion des agents naturels : mais ce serait nier la causalité des créatures et donner raison à l'occasionnalisme. Les formes ne sont donc pas créées *ex nihilo*, mais elles passent de la puissance à l'acte sous l'action des agents naturels.

ARTICLE III.

Confirmation de la solution.

Le dualisme physique, tel qu'il a été exposé, peut être confirmé par sa comparaison avec l'atomisme et le dynamisme, par sa conformité avec les sciences expérimentales, et par la solution des objections.

65. Le dualisme physique évite les défauts de tous les autres systèmes. — Il y a surtout trois défauts où tombent soit l'atomisme, soit le dynamisme.

1° Ce sont *deux explications insuffisantes des corps*. — En effet, nous l'avons vu, le dynamisme ne peut expliquer l'extension, l'atomisme n'en peut expliquer la qualité. La théorie scolastique, au contraire, explique à la fois la qualité, la quantité et tous les phénomènes qui s'y rapportent.

2° Ce sont *deux explications invraisemblables de la nature*. L'atomisme introduit dans la nature un immense *hiatus*, entre la matière et l'esprit par sa négation des forces physiques. Le dynamisme, au contraire, ne fait l'unité qu'en niant la ma-

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 169-197. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 171.

tière ; pour lui, la matière et l'esprit diffèrent non en nature, mais en degré seulement. — Que si l'atomisme ou le dynamisme pouvaient être restreints au règne minéral, ils seraient encore tous les deux en contradiction avec la loi *d'analogie* : puisque tous les corps des végétaux, des animaux et des hommes sont constitués non par un seul principe, mais par un double principe, il doit en être de même de tous les corps.

3° Enfin ces deux systèmes, si on les presse un peu, *aboutissent à de fausses conséquences*, savoir l'atomisme à l'organicisme, et le dynamisme à l'idéalisme : conséquences que les atomistes et les dynamistes repoussent d'ordinaire, mais dont ils ont grand'peine à se défendre. En effet, si, d'une part, les seuls atomes et leurs groupements dans l'édifice moléculaire suffisent à expliquer les diverses propriétés et activités des corps inorganiques, on ne voit plus pourquoi l'organisme des vivants ne pourrait suffire à expliquer la vie, le mouvement et la sensibilité. Au fond, c'est le même problème qui se pose pour les deux règnes [1]. — D'autre part, si nous accordons à Kant que l'étendue matérielle n'est qu'un pur « phénomène », et à Boscovich qu'elle n'est qu'une « apparence » et une illusion de l'esprit, il faut bien en dire autant des autres propriétés sensibles qui découlent de l'étendue ou s'appuient sur elle, et c'est le triomphe de l'idéalisme.

Au contraire, le dualisme physique rejette l'exclusivisme de l'atomisme et du dynamisme : il concilie les données légitimes de l'un et de l'autre ; il tient le juste milieu entre les deux excès contraires, et évite du même coup leurs inconvénients respectifs.

66. Les sciences naturelles confirment le dualisme physique. Personne ne met en doute que la physique des anciens ne soit en contradiction sur un grand nombre de points avec la physique des modernes ; mais il n'en est pas de même de la théorie philosophique de la matière et de la forme, qui s'adapte très bien avec les principes modernes, soit sur les corps *simples*, soit sur les corps *composés*.

A. — Le *premier* point est certain : La matière, d'après les scolastiques, est indifférente à la réception de telle ou telle forme, et commune à tous les corps. Or, parmi les modernes adonnés aux sciences de la nature, Lockyer, Dumas, Proust, Janssens, de Parville et bien d'autres,

1. Liberatore, *Comp. hum.*, p. 101. — Farges, *Matière et Forme*, p. 82.

ont émis une opinion analogue et soutenu que les éléments de tous les corps, qui constituent la matière et l'extension, peuvent être ramenés à l'unité. Plusieurs de ces savants sont allés jusqu'à assigner à l'hydrogène ou à l'éther le rôle de matière première de tous les corps. Assurément, ces hypothèses sont loin d'être établies, mais on a droit d'en conclure que cette tendance à l'unité de matière n'a rien de contraire à la science, et qu'elle lui est conforme. — D'autre part, les diverses *espèces* de corps, et surtout leur énergie, leur activité, leur mouvement, ne peuvent être rapportées à la matière seule qui est inerte, comme le prouvent abondamment les mêmes expériences de ces modernes. Cl. Bernard lui-même le reconnaissait : « la matière n'est que le théâtre des actions qui s'y produisent » ; un principe distinct de la matière inerte est donc requis, et ce principe peut être appelé *forme substantielle.*

B. — Le *second* point est aussi certain : la seule différence peut être que les savants modernes s'efforcent d'expliquer les changements *spécifiques* ou de *nature* des composés chimiques par des causes purement accidentelles, tandis que les scolastiques qui cherchent des causes vraiment proportionnées, expliquent le changement de substance par un principe substantiel. Ceux-ci sont philosophes, ceux-là physiciens ; mais si leurs conclusions diffèrent, ils ne soutiennent pas des principes essentiellement contraires. Du reste, il est facile de constater que l'opposition des savants diminue, à mesure que la théorie scolastique si oubliée est mieux comprise.

67. *Obj.* — Après l'analyse d'un corps composé, on retrouve les éléments dont il se compose ; ainsi l'analyse de l'eau produit les mêmes quantités d'hydrogène et d'oxygène qui l'avaient produite. Or cela prouve que les éléments demeurent en acte dans un corps composé. Donc le dualisme contredit la chimie.

Rép. — 1° *Conc. la maj., laissons passer la min. et nions la cons.* L'essence du dualisme, en effet, consiste en ce que les vrais corps individuels, et non les agrégats de corps, soient constitués par la matière et la forme, ce que l'hypothèse de notre adversaire ne contredit nullement. D'après lui, ce ne serait plus le corps composé, l'eau, mais ses éléments qui seraient seuls constitués de matière et de forme. Or « L'idée mère du système scolastique, comme l'a fort bien dit Liberatore, reste intacte, savoir que les vrais corps, c'est-à-dire ceux qui sont des substances et non des agrégats, sont composés de matière et de forme [1]. »

2° *Nions la min.* [2]. En effet, la raison démontre comme beaucoup plus probable que les éléments formels dans le composé ne restent pas en acte, puisqu'ils ne manifestent plus leurs propriétés essentielles n. 48) ; et les plus illustres chimistes eux-mêmes en ont fait l'aveu.

(1) Liberatore, *Du comp. hum*, p. 457. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 190.

Il suffit qu'ils y demeurent en puissance ou virtuellement, prêts à se manifester de nouveau dans les conditions requises.

68. Objections de la raison contre le dualisme physique. Outre les difficultés scientifiques, on élève d'ordinaire deux objections principales contre le concept métaphysique du dualisme.

1re *Obj.* — Aristote définit la matière première : « ce qui n'est ni substance, ni quantité, ni qualité, ni rien de ce qui peut déterminer ou spécifier un être. » Or une telle conception est inintelligible.

Rép. — *Nions la min.* La matière n'est pas une substance complète, mais seulement un principe substantiel ; elle n'est pas l'étendue, mais le principe de l'extension ou de la diffusion dans l'espace ; elle n'est enfin aucun des autres accidents qui déterminent un être, puisqu'elle n'est pas le principe de détermination, mais le principe déterminable par la forme. Or, en tout cela, il n'y a rien d'inintelligible.

2e *Obj.* — Les scolastiques donnent à la matière l'étendue ou la lui refusent : dans le premier cas, l'atomisme l'emporte ; dans le second, c'est le dynamisme.

Rép. — D'après les scolastiques, la matière est étendue, en puissance, *oui*, car elle est, répétons-le, la source de l'étendue ; en acte, *non*. — De même elle est simple en acte, quant à son essence, *oui* ; quant à ses parties entitatives, *non* ; en effet, elle est par sa quantité divisible (Ont., n. 124).

69. Note sur le degré de certitude du dualisme. — Bien que l'enseignement de l'Eglise, par ses théologiens et ses conciles de Vienne et de Latran, ait donné ses préférences à ce système philosophique, cependant il faut remarquer avec soin qu'il n'est pas un objet « prochain de la foi », comme certains l'ont prétendu. Aussi, les partisans du dynamisme et de l'atomisme peuvent-ils revendiquer « cette liberté légitime » que reconnaît le concile du Vatican. Il ne faut donc frapper d'aucun blâme les auteurs, qui « (usant) de principes et d'une méthode propres » adoptent telle ou telle opinion [1].

CHAPITRE TROISIÈME

DES PROPRIÉTÉS SECONDAIRES DES CORPS.

Les propriétés qui se rapportent à la quantité sont *absolues* ou *relatives* ; celles qui découlent du principe actif et qui ne sont pas des forces physiques, sont appelées simplement *qualités* (n. 79). D'où trois articles.

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 230-235.

ARTICLE I.

Des Propriétés Absolues de la quantité.

On compte quatre propriétés quantitatives absolues et intimes, ce sont : la *continuité*, la *multiplicité*, la *divisibilité* et les *limites*.

70. Nature et existence de la continuité des corps [1]. — A. — Le *continu* est ce dont les parties « ne font qu'un » ; le *contigu*, ce dont « les parties sont ensemble » : dans le premier cas, les parties sont unies de telle sorte que la fin de l'une est le commencement de l'autre ; dans le second, elles ne sont que juxtaposées. En conséquence, le *discontinu* est ce dont les parties ne sont ni unies, ni juxtaposées, mais séparées par quelque intervalle.

Deux sortes de continus : le continu *complet*, dont toutes les parties sont pleines et adhèrent les unes aux autres sans interstices vides ; le continu *incomplet*, dans lequel il y a, à côté de parties unies entre elles, d'autres séparées par des interstices, comme on le remarque, par ex., dans une éponge. — De même, le contigu peut être parfait ou imparfait, selon que toutes ses parties sont en contact ou quelques-unes séparées par des vides.

B. — Or il n'y aurait aucune continuité dans les corps, d'après les atomistes et les dynamistes, qui soutiennent qu'autour de chaque atome ou de chaque monade il n'y a que le vide. Au contraire, les scolastiques établissent la thèse suivante :

THÈSE

Non seulement dans les corps vivants, mais aussi dans les corps inorganiques il y a vraie continuité.

I. — Qu'il y ait *d'abord dans les êtres vivants* continuité, la science, la conscience et la raison le prouvent [2] :

1° La *science* : en effet, plus la force du microscope est grande, plus clairement on constate la continuité d'une trame très subtile, en même temps que la multiplicité des pores.

2° La *conscience* : elle témoigne que nos membres, des pieds jusqu'à la tête, sont unis entre eux et ne font qu'un seul et même corps indivis.

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 100-103. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 111-114.

3° La *raison* : les parties du vivant vivent de la même vie individuelle et sont informées par le même principe : or il est impossible que divers organes ou diverses parties du corps vivent et soient informés par un même principe, s'ils sont séparés, au lieu d'avoir entre eux une véritable continuité [1].

II. — Il en est de même *des corps inorganiques*, s'ils sont des individus et non des agrégats. Tout au moins dans l'atome, il y a une continuité parfaite, les atomistes eux-mêmes le concèdent. Or il faut en dire autant de l'éther interatomique. En effet, d'après les lois de l'optique, la lumière se propage par des ondulations transversales de l'éther : mais cette vibration transversale suppose que la substance de l'éther est continue, autrement il faudrait admettre des actions à distance. Il faut donc croire à la continuité de l'éther.

Et si dans les atomes et dans l'éther il y a vraiment continuité, pourquoi refuser la continuité aux molécules et aux masses corporelles plus grandes, lorsqu'elles jouissent d'une véritable unité [2] ?

71. Solution des difficultés. — Trois objections scientifiques :

1re *Obj.* — Les expériences scientifiques font trouver des *pores* dans tous les corps, même les plus denses, le plomb et le marbre, par ex. ; donc il n'y a qu'une continuité apparente et non réelle.

Rép. — *Conc. l'ant. ; dist. la cons.* ; donc il n'y a pas une continuité parfaite comme dans les atomes, *oui* ; il n'y a même pas une continuité imparfaite, au moins en plusieurs points, *non*, jusqu'à preuve du contraire [3].

2e *Obj.* — On ne peut pas nier les phénomènes de *dilatation* et de *compression* de volume dans les corps : mais ils ne sauraient s'expliquer sans le vide interatomique : donc il n'y a pas de continuité.

Rép. — *Conc. la maj., nions le cons.* — La dilatation et la compression peuvent aussi s'expliquer, en partie du moins, par la variation du volume réel des parties quantitatives, sans qu'il soit nécessaire d'admettre entre elles un vide interatomique absolu (n. 78).

3e *Obj.* — Sous l'influence de la chaleur, dans l'ébullition de l'eau par exemple, les atomes vibrent séparément d'un mouvement rotatoire ; or ce mouvement suppose la dissociation des atomes : il n'y a donc pas de continuité dans les corps.

Rép. — *Conc. la maj., dist. la min.* — Ce mouvement suppose *de fait* la dissociation des atomes opérée dans certaines circonstances.

1. De Broglie, *Positivisme*, p. 589. — 2 Farges, *ouvr. cité*, p. 103-110. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 106-107.

oui ; il suppose leur dissociation *habituelle*, dans les liquides et les gaz, *soit*, dans les solides, *cela n'est pas prouvé* [1].

72. Existence et nature de la multiplicité des parties dans la quantité [2]. — Comme il y a plusieurs parties dans la même quantité, on se demande si elles se distinguent actuellement ou virtuellement ; c'est-à-dire si les parties se distinguent déjà mutuellement par leurs figures et leurs limites ; ou si elles se trouvent en dehors les unes des autres, mais unies ensemble et sans limites précises. La distinction actuelle est soutenue par Suarez, Tolet, Liberatore ; la distinction seulement virtuelle par Aristote et S. Thomas.

THÈSE

Dans le continu homogène les parties ne sont pas actuellement distinctes, mais elles sont multiples en puissance.

I. — Il n'y a pas actuellement *de parties distinctes*. — Autrement on pourrait les compter, elles seraient un nombre fini, comme tous les nombres et l'on rendrait impossible soit leur division indéfinie, soit même toute division, car le nombre suit et ne précède pas la division.

II. — Les parties sont *multiples en puissance*. — Il est certain que, dans le continu, même dans un atome, la partie gauche n'est pas entitativement la partie droite. Mais ces parties entitativement distinctes ne sont pas encore divisées, elles sont seulement divisibles : or c'est la division, qui donne aux parties, non leur entité, mais leur figure et leur nombre, et les multiplie autant qu'elle se prolonge.

S. Thomas et Aristote sont d'accord sur ce point : « Les parties d'un continu homogène n'existent pas en acte avant la division, mais seulement en puissance : d'où il suit que quoiqu'entitativement réelles, il faut dire qu'elles sont plutôt en puissance qu'en acte : « *μάλιστα μεν δυνάμει — εἰ δὲ μή ἐνεργεία* ».

73. Existence et nature de la divisibilité de la quantité [3].

A. — *La propriété par laquelle les parties d'un corps peuvent être séparées des autres parties est la divisibilité.* — Tous y reconnaissent une propriété des corps, à l'exception de Leibnitz, qui soutient que la matière est déjà actuellement

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 112-117. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 119-125. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 129-147.

divisée en parties au nombre infini, qui sont les monades.

B. — La célèbre question de la divisibilité à l'infini a reçu trois solutions différentes.

Les uns, les *atomistes*, enseignent que le corps est divisible sans fin, c'est-à-dire à l'infini. Tout d'abord, Descartes, qu'Euler a défendu avec acharnement, enseignait que l'étendue est divisible à l'infini, et comme l'étendue, d'après lui, est l'essence des corps, il s'en suit qu'il n'existe aucun atome, aucun corpuscule, si petit soit-il, doué d'indivisibilité. — D'autres au contraire, Boscovich et les *dynamistes*, soutiennent l'impossibilité de la division à l'infini, contradictoire selon eux, parce qu'elle suppose un nombre actuellement infini.

Les *scolastiques* tiennent le juste milieu ; pour eux, le corps, au point de vue mathématique, c'est-à-dire en tant qu'étendu, peut être divisé à l'infini, mais au point de vue physique, en tant qu'il est réalisé d'une façon concrète, il ne peut être divisé sans fin.

THÈSE

74. *La quantité mathématique peut être divisée à l'infini, la quantité physique ne peut pas l'être.*

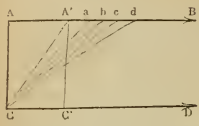
I. — La *première partie* se prouve métaphysiquement et mathématiquement.

1° *Preuve métaphysique.* — Ce qui est essentiellement étendu peut être divisé par la toute-puissance divine, ou tout au moins par la pensée. Or, la quantité mathématique considérée en elle-même, quelque petite qu'elle soit, est essentiellement douée d'étendue. Elle est donc toujours divisible.

Or il est sûr que la division de la quantité doit toujours donner des parties étendues : en voici la preuve. Ce qui résulte de la division de la quantité, ou est simple, ou est étendu. Or ce n'est pas un élément simple ; car une étendue n'est pas composée d'éléments inétendus. Il reste donc que ce soit quelque chose d'étendu, qui peut encore être divisé. Il ne répugne donc pas que la quantité par elle-même puisse être divisée à l'infini.

2° *Preuve mathématique.* — Dans la figure ci-contre, les lignes AB, CD, parallèles, peuvent être prolongées indéfiniment sans se rencontrer. Mais si la ligne CA devient

successivement CA', Ca, Cb, Cc, Cd, etc... indéfiniment, elle devra nécessairement diviser à l'infini l'angle ACD, aussi bien que la ligne A'C'.



II. — *Preuve de la seconde partie.* — Tout corps physique, c'est-à-dire existant réellement, est doué, outre son étendue, d'une *forme active*. Mais cette forme, en tant que *forme*, requiert une quantité déterminée de matière, variable suivant les espèces, qu'on ne peut diminuer au delà de ses limites naturelles ; de même, en tant *qu'active*, cette forme ne peut exercer sa force d'action ou de résistance sans une quantité de matière requise : d'où il suit que, lorsque le corps est réduit à des proportions trop petites, il change aussitôt de nature. La division de la quantité physique à l'infini n'est donc pas possible.

Un double fait *confirme* ce raisonnement. — 1° Quoique tous les atomes soient également insécables, chacun a son poids atomique différent, comme la chimie le démontre. — 2° Chaque organisme vivant a également un minimum de grandeur, suivant sa fonction et son espèce.

75. Si les limites du continu ont une valeur objective [1]. — Les limites du continu sont les surfaces, les lignes, les points, toutes choses indivisibles ; les surfaces sont indivisibles dans le sens de la profondeur, les lignes dans la profondeur et la largeur, les points dans les trois dimensions. Qu'elles aient une valeur objective dans le continu, Ockam, Durand et les nominalistes le nient, tandis que Suarez soutient leur distinction réelle, et même leur séparabilité. De ces deux excès, subjectiviste ou réaliste, se gardent prudemment Aristote, S. Thomas et Albert le Grand, avec lesquels nous établirons la thèse suivante :

THÈSE

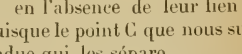
Les points, les lignes, les surfaces, ne sont ni de purs êtres de raison, ni des êtres réels, mais des modes réels du continu.

I. — Ce ne sont pas de *purs êtres de raison*. Sont, en effet, réelles dans une certaine mesure toutes les choses qui jouent un rôle réel dans le continu ; or il en est ainsi des points, des

1. Farges, *Idée du continu*, p. 147-157.

lignes, des surfaces. Ce sont, en effet, des éléments réels du volume des corps, sans lesquels, les trois dimensions ne pourraient être conçues ; ce sont les limites et les liens du continu ; le point termine les lignes ; la ligne réunit les points et termine les surfaces, et la surface termine le volume. Donc, les points, les lignes et les surfaces ont un fondement objectif dans le continu.

II. — Ce ne sont cependant pas des *êtres réels*, distincts des parties du continu. De tels êtres seraient inutiles, car l'être continu se termine par lui-même tout seul ; et même contradictoires, ce que l'on peut trouver par la géométrie. Supposé que le point C de la ligne AB soit supprimé par Dieu, les points D et E, les plus voisins de C, sont à la fois en contact et n'y sont pas : ils n'y sont pas en l'absence de leur lien C, et en même temps ils y sont, puisque le point C que nous supposons supprimé, n'a pas d'étendue qui les sépare.



III. — Donc les limites du continu ne sont que des *modes réels* du continu, ou des aspects qui ont en lui un fondement objectif. Ils sont *réels*, disons-nous, bien qu'ils soient inséparables du continu (Ontol., n. 116).

Obj. — Tout ce qui existe dans la nature a trois dimensions. Donc il répugne qu'il existe un point indivisible. — *Rép.* — *Dist. l'ant.* Tout ce qui existe séparément comme substance, *oui* ; tout ce qui existe comme accident ou mode de substance, *non*. Autrement on nierait la réalité de la quantité ou de la qualité. — Que les monadistes concluent de là, combien c'est s'éloigner de la vérité de dire que les points du continu sont non seulement des modes réels, mais sont les seules réalités de la substance corporelle.

ARTICLE II.

Propriétés relatives de la quantité.

Ces propriétés sont au nombre de trois, savoir la *localisation*, l'*impénétrabilité*, la *dilatation* ou la *compression*.

76. Si la localisation existe et si elle est toujours unique[1].

A. — *La localisation est la propriété par laquelle un corps*

1. Farges, *ibid.*, p. 160-172.

occupe un lieu à lui spécial, se trouve, par ex., dans une maison, dans un vase. — Elle découle *immédiatement* de la quantité dimensive ; les corps, en effet, occupent un lieu parce qu'ils ont des parties en dehors des parties, dont la dimension doit occuper un certain volume de l'espace : cela est confirmé tout à la fois par l'expérience et l'autorité des physiciens. — Puisque l'étendue a son premier fondement dans la matière, on voit assez que c'est en elle qu'il faut, en dernière analyse, rechercher le *principe* de la localisation.

B. — Quant à savoir s'il répugne qu'un corps soit en plusieurs lieux à la fois, d'une présence locale, c'est là l'objet d'une très vive controverse entre philosophes chrétiens. Scot, Suarez, Bellarmin, Franzelin sont pour l'affirmative ; la négative est soutenue par S. Thomas, S. Bonaventure et beaucoup d'autres : nous sommes avec eux.

Thèse I

La multilocation virtuelle ou mixte ne répugne point, mais la multilocation circonscriptive est contradictoire.

I. — La multilocation *virtuelle* est celle en vertu de laquelle un pur esprit, exempt de quantités dimensives, ou bien un corps, ayant sa quantité externe non actualisée, mais seulement en puissance, est présent et agit en divers lieux, à la manière d'un esprit (Ontol., n. 124). Or l'étendue n'étant pas de l'essence des corps, il ne paraît pas contradictoire qu'elle ne soit qu'à l'état de la puissance, et que par suite la substance d'un corps soit à la fois en plusieurs lieux : c'est ainsi, d'après les théologiens, que le corps du Christ est dans des hosties différentes [1]. — Pour une raison analogue, on peut concevoir une multilocation *mixte*, en vertu de laquelle le corps est par présence locale dans un lieu et par présence virtuelle dans plusieurs autres lieux. — Mais il faut remarquer que la matière et la forme exigent naturellement l'étendue : par suite, la multilocation virtuelle ou mixte ne peut arriver que par un miracle de la puissance divine.

II. — Mais que le même corps (au point de vue de sa quantité dimensive) soit, d'une présence *locale*, ou comme on dit, *circonscriptive*, dans plusieurs lieux à la fois, cela implique

1. *Sum. Theol.*, p. III, q. 76, a. 5.

contradiction. En effet, la localisation n'a pas d'autre raison d'être que sa quantité extensive. Or un corps n'a qu'une seule quantité totale ; autrement il pourrait être double et triple de lui-même, et le principe d'identité serait ruiné. Donc il n'a aussi de présence circonscriptive qu'en un seul lieu. — Que s'il pouvait occuper deux lieux, pourquoi pas mille ? pourquoi pas tout l'espace ? pourquoi ne resterait-il pas en un lieu, tout en voyageant dans un autre ? autant de conséquences invraisemblables, mais logiques dans l'opinion contraire.

On nous *réplique* : — Dieu peut augmenter les forces naturelles des créatures ; donc à une substance, il peut donner plusieurs quantités différentes et plusieurs présences locales.

Rép. — Nous *nions* la conséquence : Dieu, en effet, ne peut pas faire que la même quantité soit une et multiple, toute en un lieu et toute en un autre, d'un volume donné et en même temps du double de ce volume ; tout comme il ne peut pas faire que la même âme soit la forme de plusieurs corps. — Quant aux faits qu'on allègue, comme les apparitions de saints, ils s'expliquent facilement par une localisation virtuelle ou mixte, ou même par l'action des anges.

77. Existence et nécessité dans les corps de l'impénétrabilité [1]. — A. — *La propriété par laquelle un corps s'oppose à toute pénétration par un corps étranger, s'appelle impénétrabilité.* — Or, 1° non seulement l'expérience, mais la *raison* établissent que tout corps jouit de cette propriété : si, en effet, il ne résistait énergiquement à un mélange étranger, il ne serait pas localisé, ni indivis en lui-même et distinct de tout autre.

2° Mais cette propriété est *accidentelle*, et ne fait pas partie de l'essence, car elle est fondée sur l'étendue qui n'est pas elle-même essentielle aux corps. D'où l'erreur de ceux qui enseignent que l'impénétrabilité est essentielle aux objets matériels, et que sans elle il serait impossible de concevoir l'existence de la matière.

3° Cette propriété, fondée sur l'étendue, découle de la matière, mais elle ne peut se concevoir en acte *sans une force* de résistance, qui elle aussi suppose un principe d'activité.

B. — Quant à savoir si, l'impénétrabilité cessant, un corps peut par miracle être compénétré par un autre, les philosophes

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 173-181.

chrétiens l'affirment contre les modernes. Il suffit, en effet, d'avoir bien compris la notion aristotélique d'acte et de puissance, pour concevoir soit l'extension, soit la force de résistance d'un corps, réduites à l'état de puissance virtuelle. Sans doute, c'est un état violent et contre nature, mais qui n'a rien d'impossible. Or, l'extension et la résistance d'un corps étant diminuées ou supprimées, rien ne s'oppose plus à sa compénétration par un autre corps.

Et que l'on ne dise pas que cette notion conduit à confondre la substance corporelle avec la substance spirituelle, car, dans cet état virtuel, le corps possède toujours une aptitude et une tendance à la diffusion dans l'espace et à la résistance, dont le pur esprit est incapable (Ont., n. 124).

78. La compression et la dilatation du volume des corps [1].

Le volume est la dimension de l'espace que le corps remplit de sa présence réelle. — Dans un même corps il peut être tantôt plus grand, tantôt plus petit, comprimé ou dilaté, l'expérience le prouve. Aussi cherche-t-on d'où vient le changement de volume, ou même s'il est seulement apparent ou réel. Il sera *apparent*, s'il a pour cause la diminution ou l'augmentation des vides interatomiques, et non la quantité extensive elle-même ; *réel*, si c'est la quantité même des atomes ou des molécules qui est augmentée ou diminuée. Les physiciens modernes admettent exclusivement la première hypothèse, la seconde est aussi soutenue par les scolastiques comme possible, et même comme nécessaire dans certains cas.

THÈSE II

Sont possibles et même nécessaires des compressions et dilatations réelles du volume des corps.

I. — *Elles sont possibles* [2] : — soit parce que l'étendue dimensive peut être totalement réduite, au moins par Dieu, à l'état de puissance, à plus forte raison peut-elle l'être partiellement ; — soit parce que de fait, ordinairement du moins, une nouvelle forme n'est pas introduite sans changement de volume dans les corps combinés sous l'influence des agents physiques, tels que chaleur, électricité, etc.

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 176-181. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 182-185.

C'est là, nous l'avouons, une donnée inconciliable avec la théorie atomiste qui fait consister l'essence des corps dans l'étendue ; puisque l'essence n'est pas susceptible d'augmentation ni de diminution. Mais cette difficulté s'évanouit dans la théorie scolastique, qui fait de l'étendue une simple propriété des corps, et en déduit cette conséquence logique, qu'elle peut être augmentée ou diminuée.

II. — Elles *paraissent nécessaires*, pour expliquer plusieurs faits, tels que l'élasticité, le mouvement des corps, la liquéfaction des gaz.

1° L'*élasticité*. — En effet, d'après les lois de la mécanique qui régissent le choc de deux corps élastiques, toutes les fois qu'un atome sous l'influence d'un moteur quelconque est projeté contre un autre atome, il se déforme aussitôt, puis réagit et tend à revenir à sa position première. Ce fait, puisqu'il n'y a point de vide dans l'atome continu (n. 70), ne saurait s'expliquer que par une compression réelle de son volume, compression bientôt suivie de dilatation.

2° Le *mouvement*[1]. — Les savants admettent communément aujourd'hui que tous les vides intermoléculaires des corps sont remplis par la substance de l'éther. D'autre part, il faut admettre aussi la continuité parfaite de l'éther, surtout pour expliquer les vibrations transversales de la lumière, et éviter l'hypothèse absurde d'une action à distance (n. 70). Ceci posé, il faut conclure, tout au moins pour la substance de l'éther, à l'existence d'une compression réelle [2]. Autrement, comme dit le poète :

> «..... Nous séchons pour concevoir
> Comment tout étant plein, tout a pu se mouvoir. »

3° La *liquéfaction des gaz*. — Le fait qu'un volume immense, par ex., de chlore ou d'autres corps gazeux, puisse par la liquéfaction être réduit à un tout petit volume, ne paraît suffisamment expliqué, que si l'on admet, outre la suppression des vides interatomiques, une vraie compression quantitative [3].

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 186-189. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 182-191. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 191-195.

ARTICLE III.

Les qualités des corps [1].

79. Nature et espèces des qualités corporelles. — A. — On appelle habituellement qualités des corps *les propriétés qui dérivent de la forme et font que le corps est tel ou tel* (Ontol., n. 126). — Ce *sont des propriétés*, distinctes par conséquent de l'essence des corps : tout ce qui est qualité, en effet, ajoute à l'essence des corps déjà constituée, un mode d'être nouveau qui varie selon les divers sujets, et revêt par suite la nature d'un accident. — *Elles découlent de la forme* substantielle, comme de leur principe : par où elles diffèrent de la quantité, qui dérive de la matière. — Elles se *subjectivent* cependant dans la quantité ; de même, en effet, que la forme est reçue dans la matière, de même les qualités, en tant qu'étendues, sont reçues dans la quantité, et lui sont proportionnées, par ex., la chaleur. — Enfin, si c'est en raison de sa quantité qu'un corps est *celui-ci* ou *celui-là*, c'est en raison de sa qualité qu'il est *tel* ou *tel*.

B. — La division des qualités corporelles est la même que la division des qualités en général (Ontol., n. 127). Les unes perfectionnent les corps dans l'ordre de son opération ; on les appelle *forces physiques*, nous en avons déjà parlé (n. 34). Les autres dans l'ordre de sa substance ; on les appelle simplement *qualités* ; et il y en a deux principales : 1° la *figure* ou forme accidentelle ; 2° les *qualités sensibles*, ainsi appelées parce que seules elles sont l'objet propre des sens (Anthrop., n. 47).

80. La figure ou forme accidentelle des corps. — I. — *Notion.* — La figure ou forme accidentelle signifie *un certain mode résultant dans le corps de la détermination de la grandeur*, par ex., la forme carrée, conique.

On l'appelle *forme*, par analogie, parce qu'elle informe le corps extérieurement et le parfait, comme la forme substantielle le parfait intérieurement, en lui donnant telle ou telle espèce. Aussi l'appelle-t-on encore *forme, qualité, terme de la quantité*.

C'est une forme *accidentelle*, parce qu'elle peut se perdre

1. Cf. l'Academia Romana, 1882, p. 262.

ou complètement, comme il arrive dans les minéraux ; ou tout au moins, en chaque espèce, subir diverses modifications, par ex., dans les cristaux, les végétaux et les animaux. Par suite, les formes accidentelles sont très différentes de la forme substantielle : celle-ci constitue le corps, tandis que celles-là sont des propriétés du corps déjà entièrement constitué.

II. — *L'existence* de ces formes dans les corps, est un fait d'*expérience*, soit chez les vivants, plantes et animaux, soit dans les êtres inorganiques, surtout dans les cristaux.

III. — Quant à leur *origine*, les formes accidentelles dérivent du corps déjà entièrement constitué, c'est-à-dire composé de matière et de forme. D'une part, en effet, la figure suppose l'étendue, dont elle est la limitation ; et l'étendue, tout en ayant son fondement dans la matière, requiert l'*union* de la matière avec la forme substantielle. D'autre part, la matière, de par sa forme spécifique, a tel ou tel édifice atomique déterminé dans les corps inorganiques, telle ou telle structure organique chez les vivants ; donc, les formes accidentelles résultent de l'union de la matière et de la forme. En deux mots, elles viennent de la forme comme de leur principe, et sont dans la quantité comme dans leur sujet.

IV. — La connaissance des figures est d'une grande *utilité* dans les sciences. En effet, parmi toutes les qualités, dit S. Thomas, « les figures surtout varient suivant l'espèce des êtres et la font connaître. Ceci est particulièrement évident pour les plantes et les animaux : dans leur étude, il n'y a pas d'indice plus certain de la diversité d'espèces, que la diversité de figures ». Il en est de même dans l'étude des êtres inorganiques, par ex., des cristaux.

81. Valeur objective des qualités sensibles [1]. — *Les qualités sensibles sont celles qui sont saisies par des sens déterminés*, comme les sons, les couleurs, les saveurs. On leur oppose les qualités *occultes*, que leurs effets seuls révèlent au raisonnement, comme les forces physiques, par ex., la force d'attraction. La question présente est de savoir si ces qualités sensibles sont en elles-mêmes et formellement ce qu'elles apparaissent à nos sens, si elles sont, par suite, des propriétés objectives des corps.

1. Farges, *L'objectivité*, 3e partie.

Les anciens avec quelques physiciens modernes l'affirment ; mais, après Descartes et Locke, les savants modernes le nient. D'après eux, ces qualités ne sont pas autre chose que des mouvements mécaniques de l'air ou de l'éther, qui paraissent être la couleur pour l'œil, le son pour l'oreille, etc. Voici contre eux notre opinion.

THÈSE

Les qualités sensibles sont des propriétés objectives des choses.

Preuve. — C'est là une thèse solidement prouvée par le sens commun, la science et la raison.

1° *Par le sens commun.* — A qui pourra-t-on persuader que la couleur rouge, la saveur amère, le son de la cloche, sont quelque chose de purement subjectif et non des propriétés réelles des objets ? Tous les hommes croient pratiquement à l'évidence de cette perception, et, par ex., à l'objectivité des couleurs, même ceux qui en doutent théoriquement. C'est la voix de la nature.

2° *Par la science.* — Elle a montré sans doute comment le son, la couleur, etc., sont produits par des mouvements mécaniques de l'air ou de l'éther, auxquels ils sont proportionnés, mais elle n'a jamais prouvé qu'ils sont constitués seulement par ces mouvements [1]. Au contraire, M. Ribot lui-même en a fait l'aveu : « En n'admettant, dit-il, que de simples différences de *degrés* dans l'action vibratoire des divers rayons lumineux sur la rétine, on n'explique pas la *diversité* (spécifique) des sensations lumineuses. Au lieu de couleurs diverses, nous devrions simplement sentir de la lumière à divers degrés (comme pour la chaleur), il faut donc qu'il y ait d'autres différences [2]. » L'hypothèse mécaniste est donc incomplète.

3° *Par la raison*, avec qui la vraie science ne saurait être en désaccord. Voici deux conclusions de la raison :

a) A tout effet il faut assigner une cause proportionnée ; or aux mouvements colorés, sapides, on ne donne de cause proportionnée qu'en admettant, outre des mouvements mécaniques, l'existence dans les objets des qualités formelles de couleur, de saveur... Donc dans les objets les couleurs, les saveurs sont des qualités formelles et objectives.

1. Farges, *L'objectivité*, p. 181. — 2. Ribot, *La psychologie allemande*, p. 228.

b) Et si l'on accorde que l'évidence des sens, quand ils s'exercent naturellement et dans les conditions normales sur leur *objet propre*, est illusoire et vaine, vaine sera l'évidence des propriétés tactiles, vaine aussi l'évidence de toutes les autres facultés cognitives; on ouvre ainsi la voie au scepticisme. De quel droit, en effet, se fier à une évidence et rejeter l'autre? Si les objets extérieurs ne sont en eux-mêmes ni chauds, ni savoureux, ni odoriférants, ni sonores, ni colorés, ni lumineux, nous sommes le jouet d'une illusion absolue.

Remarque. — Les qualités sensibles ne sont pas seulement dans les objets extérieurs, comme cela apparaît dans la perception externe, mais aussi dans les organes des sens, comme le prouvent les phénomènes de la perception interne et celui des images consécutives, et c'est ce qui a fait confondre deux fonctionnements, si différents, du même organe, qui tantôt reçoit et tantôt projette ses propres images [1] (Anthrop., n. 54).

LIVRE TROISIÈME DE LA COSMOLOGIE

LA VIE.

La méthode expérimentale nous invite à remonter des phénomènes vitaux et des fonctions vitales à la nature même de la vie. Aussi traiterons-nous en deux chapitres : 1° des *Phénomènes vitaux* ; 2° du *Principe vital*.

CHAPITRE PREMIER

LES PHÉNOMÈNES VITAUX.

Nous élevant graduellement des questions plus simples aux plus complexes, nous étudierons les phénomènes : 1° *de la Vie en général* ; 2° *de la Vie Corporelle* ; 3° *de la Vie Végétative* ; 4° *de la Vie Animale*.

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 210 et suiv.

ARTICLE I.

Les Phénomènes Vitaux en général.

82. La vie en général : ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas.

A. — Examinés dans la *réalité concrète de la nature, ces êtres-là sont vivants, au sens propre du mot, qui se meuvent eux-mêmes d'une certaine espèce de mouvement* [1].

1° *D'une certaine espèce de mouvement*, disons-nous ; le mouvement local, en effet, n'est pas nécessaire, il suffit d'un mouvement quelconque, c'est-à-dire de n'importe quel passage de la puissance à l'acte : tel qu'un acte de nutrition, de sensation, d'intelligence, d'amour.

2° *Se meuvent eux-mêmes*, c.-à-d., sont principe de leur mouvement : « nous nous accordons à dire que l'animal vit, dit S. Thomas, quand il commence à avoir par lui-même le mouvement ; au contraire, dès qu'il cesse de se mouvoir lui-même, nous disons qu'il est mort, que la vie s'est retirée. » Cela est si vrai que, par *analogie*, nous appelons « eau vive, flamme vive », l'eau, la flamme qui *semblent* avoir par elles-mêmes le mouvement. D'où cet adage : la vie est dans le mouvement : *vita in motu* [2].

B. — De tout ceci on tire aisément une définition *abstraite* de la vie : *c'est l'activité en vertu de laquelle une substance se meut ou peut se mouvoir d'elle-même.*

1° C'est une *activité*, et en cela elle ne diffère pas des forces physiques, dont jouissent les êtres inorganiques.

2° C'est une activité en *vertu de laquelle un être se meut*, et par là la vie se distingue essentiellement de ces mêmes forces physiques : grâce à celles-ci, les minéraux se meuvent les uns les autres, mais ils sont inertes et ne se meuvent pas eux-mêmes.

3° En vertu de cette activité une substance se meut *ou peut se mouvoir*, car la vie peut être à l'état latent. Dans son acte premier, la vie est donc une capacité ou puissance de vivre ; dans son acte second, c'est une opération ou une série d'actes découlant de ce pouvoir intrinsèque, qui permet à la substance de se mouvoir elle-même.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 18, a. 1. — 2. Mercier, *Psychol.*, *Notion vulgaire de la vie*, p. 15-17.

C. — La vie n'est donc pas simplement un assemblage de fonctions et de phénomènes ; ce n'est pas non plus un simple accident, résultat de telle ou telle disposition des molécules, comme voudrait le matérialisme ; c'est une propriété essentielle : « La qualité d'être vivant n'est pas un prédicat accidentel, mais *substantiel* », dit S. Thomas [1].

Les définitions suivantes données par quelques auteurs sont donc *inexactes* [2] : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » (Bichat). « La vie est l'ensemble des fonctions de l'être organisé » (Guthlin). « La vie est l'état d'activité de la substance organisée » (Littré). — L'ensemble des phénomènes qui se succèdent dans l'être organique sont bien l'effet de la vie, mais non pas la vie elle-même.

83. Caractère essentiel de la vie. — D'après ce qui précède, on voit qu'il existe *deux caractères essentiels* à la vie : la spontanéité et l'immanence.

A. — *Spontanéité.* — Le corps *inorganique* jouit bien d'une certaine activité ; il a un principe intrinsèque de mouvement, qui lui permet d'exercer son action sur d'autres corps : le feu brûle, la vapeur, l'électricité, dans certaines conditions, produisent des effets surprenants. Mais une activité de ce genre doit être déterminée par une impulsion venue du dehors, et lui est proportionnée suivant des lois mathématiques ; le corps inorganique enfin ne saurait changer son état de repos ou de mouvement ; c'est pourquoi on l'appelle *inerte* et *sans vie.*

Le corps *vivant*, au contraire, a en lui-même le principe qui lui permet de se mouvoir ; c'est ce principe qui, *une fois mis en branle*, passe lui-même à un second, troisième et centième acte, et suffit, par exemple, à faire évoluer l'organe, à faire digérer et marcher l'animal. Bien plus, il peut changer et transformer le mouvement reçu du dehors, en des mouvements tout nouveaux, qui sont sans proportion avec l'impulsion reçue. Ainsi, par le mouvement nutritif, les aliments subissent une telle transformation que l'être vivant, simple cellule à l'origine, devient tout un organisme composé des parties les plus variées.

B. — *Immanence.* — La vie, dans son acte essentiel, est un acte immanent, c'est-à-dire qu'il ne sort pas de l'agent qui le produit. Ainsi se nourrir, se développer, se mouvoir, sentir, sont des actes immanents [3]. On ne peut en dire autant des

1. Farges, *La vie*, p. 14-28. — 2. Liberatore, *Comp. hum.*, 72-75, 61-80.— 3. *Sum. contra Gentil.*, L. I, ch. 97, n. 2.

êtres inorganiques. Chez eux, jamais d'action intérieure purement immanente, au sens propre du mot ; toute leur activité se résout en actions d'atomes les uns sur les autres.

De ces deux qualités de la vie, quelle est la première ? Sur ce point les auteurs ne sont pas d'accord. Les uns, tels que Liberatore [2], tiennent pour l'immanence ; les autres, et c'est le plus grand nombre, sont pour la spontanéité. Pour nous, il nous semble que seule, l'action vraiment spontanée peut être immanente, et que l'immanence suppose la spontanéité.

84. Les degrés de la vie. — La définition précédente permet de conclure qu'il y a trois degrés dans la vie, que nous la considérions dans sa diversité ou dans sa perfection.

A. — *Dans sa diversité.* — Puisque la vie consiste dans le mouvement spontané, il y aura autant de degrés dans la vie que de modes divers de spontanéité. Or on en compte trois principaux : végétatif, sensitif et intellectuel.

B. — *Dans sa perfection.* — La perfection de la vie vient de son indépendance de la matière et de la grandeur de son objet.

1° *De son indépendance de la matière.* La vie, en effet, est supérieure à la matière brute. Or cette perfection a trois degrés : — *a*) Il y a d'abord une opération qui confine, pour ainsi parler, aux derniers degrés de la matérialité : elle consiste dans l'assimilation des éléments matériels par le vivant. — *b*) Une seconde opération est plus abstraite de la matière : elle consiste dans les sensations, qui sont immatérielles en quelque manière, mais toujours dépendantes de la matière. — *c*) Enfin l'opération intellectuelle, qui est propre à l'esprit, est indépendante, intrinsèquement du moins, de la matière. Donc, considérée dans son indépendance de la matière, la vie a trois degrés.

2° *Au point de vue de son objet*, la vie a encore trois degrés. La vie végétative est resserrée dans les limites de l'être vivant ; la vie sensitive a, par la sensation, des rapports avec tous les objets accessibles aux sens, c'est la vie de relation ; la vie intellectuelle atteint les êtres immatériels et spirituels, et partant elle a quelque chose de l'infini.

Remarque. — La vie intellectuelle a elle-même trois degrés : elle est humaine, angélique et divine. Si la plante est au dernier degré dans

1. Liberatore, *Comp. hum.*, p. 48-53.

l'échelle de la vie, Dieu plane au suprême degré de la vie intellectuelle parfaite. Et cela est vrai, que la vie divine soit considérée au point de vue de la spontanéité et de l'immanence, ou au point de vue de l'indépendance et de la perfection infinie.

ARTICLE II.

Les Phénomènes de la vie corporelle.

85. La vie corporelle ou organique ; sa nature, ses espèces.

A. — *La vie organique est une activité en vertu de laquelle un organisme se forme, se meut et se multiplie lui-même.*

Un organisme est un tout corporel, composé de parties exerçant chacune une fonction spéciale, qui concourt à la vie de ce tout. C'est seulement dans l'organisme et par l'organisme que s'exercent les fonctions vitales : celui-ci se meut d'un mouvement spontané et immanent, et à ce titre il est au moins *sujet* de la vie. Quant au *principe* qui permet au corps de se former et de vivre, c'est l'âme ; nous en parlerons dans le second chapitre.

B. — La vie organique est double, *végétative et sensitive*. C'est de ces deux vies et nullement de la vie spirituelle de l'homme que s'occupe la Cosmologie : elle se borne, en effet, au monde purement sensible.

86. Formation de l'organisme vivant. — A l'origine, une seule *cellule* est tout l'être vivant. De cette unique cellule sortent successivement des cellules dérivées, qui deviennent des *organes* et des *systèmes* d'organes.

1. La *cellule* est un corpuscule de dimensions microscopiques et de forme sphérique. Trois éléments la composent, savoir la nucléole, le protoplasme et la membrane. Cette cellule se nourrit, à l'instar de tout être vivant, par l'assimilation des substances extérieures, se développe, et par divisions successives se multiplie. Par cette multiplication, se construit progressivement de toutes pièces (*c'est l'épigénèse*), un système d'organes dont aucune ébauche ne préexistait dans la cellule originelle [1].

2. La disposition de plusieurs cellules dérivées de la cellule-mère constitue un *organe*. Un organe est une portion de

1. Farges, *La Vie et l'évolution*, p. 176-183.

l'organisme total, ayant une constitution physique spéciale et une fonction vitale propre, tels sont : le cœur, le foie,...

3. Les *systèmes* se composent de plusieurs organes concourant tous à une seule et même fonction. Tel le système digestif, constitué par la bouche, l'œsophage, l'estomac, l'intestin et les glandes, qui concourent au travail de la digestion. Dans un organisme d'animal parfait, on trouve un système digestif, respiratoire, nerveux, musculaire... etc. Ce qu'est la cellule à l'organe, et l'organe aux fonctions, les divers systèmes le sont à l'être vivant. Tous concourent, par la *division du travail*, au but total de l'être vivant.

87. Caractères spécifiques des corps organiques. — Les corps organiques diffèrent des corps inorganiques au point de former un genre de corps *tout différent*, comme en témoignent les sciences expérimentales.

1° La *chimie* nous apprend qu'un corps composé inorganique ne renferme que deux ou trois éléments. Tout corps organique, au contraire, en a toujours plus de deux ; il est composé de trois ou quatre éléments et presque toujours des mêmes, que les chimistes désignent par les lettres O. H. C. Az. (oxygène, hydrogène, carbone et azote).

2° L'*embryologie*, à son tour, démontre abondamment qu'il y a une différence essentielle entre les minéraux et les êtres vivants, aussi bien dans leur origine que dans leur évolution. Dans les êtres organiques, on trouve partout et toujours une génération proprement dite, génération produite par un principe vivant semblable. — Ils évoluent naturellement, par la force d'un principe interne vers une forme déterminée, et vers une taille que jamais ils n'excèdent. — Ils ne vivent que par un mouvement incessant d'assimilation et de désassimilation (tourbillon vital) ; — et enfin, après un certain temps, ils meurent et se désagrègent.

Il n'en va pas de même chez les êtres inorganiques. On ne découvre en eux ni naissance, ni évolution, ni mort. S'ils existent, c'est par l'union fortuite de divers éléments due à la force d'affinité et de cohésion. S'ils croissent et décroissent, c'est par une addition extérieure des parties et jamais par intussusception, encore moins par aucun procédé d'assimilation et de désassimilation ; aussi sont-ils indéfiniment suscep-

tibles de croissance ou de diminution. Enfin, s'ils périssent et se désagrègent, ce n'est pas par l'arrêt d'un mouvement interne, car d'eux-mêmes ils peuvent durer indéfiniment, mais c'est sous l'action des forces extérieures qui les détruisent fortuitement comme elles les avaient produits.

3° La *zoologie*, la *botanique* établissent que, dans une seule et même substance vivante, il existe divers organes remplissant diverses fonctions, en vertu de la division du travail : c'est ce qu'on appelle la *différenciation* des organes et des fonctions. Chez le minéral, au contraire, dans un morceau de fer, par exemple, ou une goutte d'eau, tous les éléments sont semblables, leurs parties sont homogènes.

4° La *pathologie* démontre enfin que le trouble d'un organe jette le trouble dans tout l'organisme, y occasionne la maladie, voire même la mort. Or aucun de ces phénomènes ne saurait même se concevoir dans le monde inorganique.

Il existe donc une différence essentielle entre les corps inorganiques et les corps organiques. Plus l'être vivant est parfait, plus son organisme est parfait ; et plus s'accentue la preuve de la distinction que nous venons d'établir [1].

88. Unité de l'organisme dans chaque individu. — Etant donné que l'organisme est composé de cellules, il s'est trouvé des savants qui ont considéré l'organisme comme une colonie de cellules individuelles et indépendantes. Etablissons contre eux la thèse suivante :

THÈSE

Une véritable unité d'organisme existe et doit exister dans l'être vivant.

A. — *Elle existe.* — L'embryologie nous enseigne que la cellule primitive est unique, et que, loin de se multiplier elle-même, elle ne fait que multiplier ses instruments avec les cellules dérivées, en sorte que toutes les cellules dérivées vivent uniquement de la vie de la cellule-mère. Voilà pourquoi les fonctions vitales de la cellule-mère et de l'individu sont réparties entre les divers groupes de cellules dérivées ; les uns sont chargés de la nutrition, les autres de la respiration, ceux-ci de la circulation, ceux-là de la locomotion, etc.,

1. Liberatore, *Comp. hum.*, n. 30-34.

mais chaque organe n'a qu'une fonction incomplète, subordonnée et dépendante de l'ensemble. Preuve manifeste qu'il n'y a qu'une seule vie, répartie suivant la loi de la division du travail, et que toutes les cellules dérivées vivent de la vie unique de la cellule-mère.

Remarque. — Cette unité de vie n'empêche pas sa multiplicité latente. A la mort de l'individu ou de la cellule-mère, toutes les cellules dérivées naissent à une vie indépendante, suivant l'axiome célèbre : *vita simplex in actu, multiplex in potentia* (n. 108). Ainsi se trouvent admirablement conciliés les phénomènes successifs d'unité et de multiplicité constatés par la science [1].

B. — *Elle doit exister.* — Autrement, comment chaque organe qui, séparé des autres, n'a qu'une vie incomplète et insuffisante, pourrait-il s'entendre et se concerter avec les autres ? — Du reste, admettre que chaque cellule jouit d'une vie propre et indépendante, c'est supposer ou bien qu'elle n'agit sur sa voisine que par un mouvement transitif, et alors on ruine la conception essentielle de l'immanence du mouvement vital ; ou bien que chaque cellule se meut elle-même d'une vie propre et immanente, et alors l'unité de l'individu est détruite, puisque chez Pierre ou Paul il y aura autant d'individus que de cellules. — Enfin dans l'une et l'autre explication, c'est la ruine de *l'unité* substantielle dans chaque être vivant, indispensable pour expliquer l'admirable unité des fonctions de l'organisme où tout conspire vers un même but. L'unité d'organisme est donc la condition de l'unité de l'individu vivant, et de l'unité d'âme, comme nous le disons plus loin (n. 106).

ARTICLE III.

Les Phénomènes vitaux dans la Plante.

La vie végétative est celle qui permet à une substance de se nourrir, de croître et de se propager. Il y a donc trois *fonctions* dans la vie végétative : la nutrition, la croissance et la génération ; et le *sujet* de ces fonctions est bien la plante, jamais le minéral. Montrons-le en deux paragraphes.

1. Mercier, *Psych.*, p. 48, n. 28.

§ I. — *Fonctions de la vie végétative.*

89. Théorie sommaire de la nutrition. — A. — *La nutrition est la fonction en vertu de laquelle une substance organique change en sa propre substance un aliment étranger.*

Change en sa *propre substance*, disons-nous, et en cela la nutrition diffère de la combinaison chimique : l'hydrogène et l'oxygène combinés donnent un troisième corps, l'eau, qui diffère spécifiquement des deux corps composants. Dans la nutrition, au contraire, l'aliment devient la substance même de l'être vivant, laquelle ne change pas de nature.

B. — Les *divers actes* que requiert implicitement la fonction nutritive se ramènent à quatre. Ce sont :

1° L'*absorption* d'une substance étrangère. Dans la plante, cette absorption se fait surtout par les racines ; chez les animaux supérieurs, elle suppose le concours des mains, de la bouche, et s'achève par la manducation. 2° *L'élaboration.* La digestion, au moins chez l'animal, commence cette fonction, la respiration la complète. 3° *La circulation* des sucs ou du sang conduit ces liquides nutritifs jusque dans les dernières parties des tissus organiques. 4° Enfin, *l'assimilation* ou changement des aliments en substance vivante. — Après la nutrition, vient l'œuvre de *désassimilation*, qui par diverses étapes achève le circuit du tourbillon vital.

C. — La raison s'unit à l'expérience pour démontrer la *nécessité* de la nutrition. Le germe ne saurait grandir, évoluer, devenir une plante, un animal parfait, sans s'assimiler de nouvelles substances ; d'autre part, c'est un fait que l'organisme meurt et se désagrège, aussitôt que, par défaut de nutrition, il devient incapable de réparer ses pertes.

90. Définition de la croissance. — *C'est une fonction en vertu de laquelle une substance organique acquiert par la nutrition le développement dont est susceptible son espèce.*

1° Dont *est susceptible son espèce.* La science démontre, en effet, qu'il est un développement minimum, au-dessous duquel les individus d'une espèce ne descendent jamais, et un développement maximum qu'ils ne sauraient dépasser.

2° Cette croissance s'opère *par la nutrition* : autrement, elle ne serait qu'une pure addition extérieure de matériaux étran-

gers. Les minéraux ont ce mode de croissance ; mais les êtres vivants qui se nourrissent, croissent par l'absorption intérieure des aliments, dont ils se nourrissent.

91. La génération chez les êtres vivants. — La définition la plus commune de la génération est la suivante : *C'est l'origine d'un être vivant provenant d'un principe vivant de nature semblable à la sienne, par voie de production.*

1° *C'est l'origine d'un être vivant.* — Ce n'est, en effet, que dans un sens très large qu'on applique aux corps inorganiques le terme de génération ; à proprement parler, l'être vivant est le seul qui soit engendré.

2° *Provenant d'un principe vivant.* — Ainsi se trouve exclue la génération *spontanée*, en vertu de laquelle une matière inorganique, sans le concours d'aucun germe préexistant, donnerait spontanément naissance à des êtres vivants.

3° *D'une nature semblable à la sienne.* — Le père et le fils, l'être qui engendre et l'être engendré, sont de même espèce : c'est ce que l'on exprime en disant que l'acte de la génération est toujours « univoque », et jamais « équivoque ». Quant au nombre de générations successives de même espèce qui peuvent sortir d'un même ancêtre, il est indéfini.

4° *Par voie de production.* — Par là on n'entend pas une simple production d'accidents dans une substance préexistante, mais une production de substance ; non pas sans doute une production *ex nihilo*, ou création proprement dite, mais le passage de la puissance à l'acte d'une nouvelle forme substantielle dans une matière préexistante.

92. Ces trois fonctions sont-elles distinctes les unes des autres ? — De la solution de cette question dépendra la réponse à ce problème : Combien y a-t-il de facultés végétatives ? Des phénomènes divers supposent, en effet, des puissances diverses : il y aura donc autant de puissances végétatives différentes que de fonctions végétatives formellement distinctes.

Les *botanistes* et les physiologistes modernes ramènent à deux classes toutes les fonctions végétatives : la nutrition et la reproduction ; partant ils ne distinguent pas la force de croissance de la force nutritive. A chaque fonction, disent-ils, sont appropriés des organes spéciaux ; or la force de croissance n'a pas d'organes distincts des organes de nu-

trition ; donc ils ne se distinguent pas spécifiquement de ces derniers ; la croissance n'est donc qu'un effet de la nutrition [1].

La doctrine plus commune chez les *scolastiques* distingue la croissance de la nutrition, à trois points de vue : 1° *Leur objet est distinct* : la nutrition a pour but l'assimilation ; la croissance tend au développement ou à la reconstitution des organes [2] ; et la génération a pour fin la multiplication des individus et la stabilité de l'espèce [3]. — 2° *Leur existence est distincte* : ces fonctions sont, en effet, séparables et même séparées dans un même individu ; ainsi, après un certain temps, la croissance cesse, tandis que la nutrition continue. La génération n'existe pas dans les jeunes plantes, les jeunes animaux ; et quand ils vieillissent, elle cesse bien avant la mort. — 3° Enfin *leur perfection est subordonnée*, car la nutrition est le fondement de la croissance, et celle-ci de la génération. Les deux premières fonctions, par conséquent, semblent bien se subordonner à la génération et n'exister que pour elle, comme pour leur supérieure : elles sont donc distinctes.

§ II. — *Sujet de la vie végétative.*

93. Le minéral, au moins le cristal, a-t-il la vie végétative ? — Plusieurs modernes le supposent, pour cette raison que la constitution et les fonctions du cristal paraissent être les mêmes que celles des êtres organiques [4]. Mais ce n'est là qu'une vue superficielle.

A. — Le cristal a une *structure* géométrique qui n'est nullement organique. Chacun de ses éléments a exactement la même figure que les autres. Dans l'être organique, au contraire, chaque partie a sa constitution propre, sa forme et ses fonctions spéciales : c'est ce que nous avons appelé la différenciation des organes [5].

B. — Pareillement le cristal n'a *aucune fonction végétative.*

1° *Il ne se nourrit pas*, n'absorbe aucun élément nouveau par *intussusception*, mais se borne à ajouter par une juxtaposition extérieure quelques molécules exactement semblables à celles qui le composent déjà. Il n'y a donc en lui ni assimilation, ni désassimilation, ni aucune image du « tourbillon vital ». Ceci ne fait aucun doute pour les crystallographes.

2° *Il ne grandit pas* à proprement parler. Il n'y a pas chez lui évolution d'organes, puisqu'il n'en a pas, et que d'ail-

1. Frédault, *Traité d'Anthropologie*, p. 290. — 2. Farges, *La vie*, p. 41. — 3. Liberatore, *Comp. hum.*, n. 84-85. — 4. Vallet, *La vie*, p. 54. — De Quatrefages, *L'esp. hum.*, l. I. — Chauffard, *La vie*. — Thoulet, *Vie des minéraux*. — 5. *Comp. hum.*, n. 35-36.

leurs la nutrition, qui seule la rendrait possible, n'existe pas chez lui. A plus forte raison, on ne trouve en lui ni déclin, ni maladie, ni mort.

3° *Il ne se reproduit pas*, puisqu'il ne meurt pas et n'a point à perpétuer l'espèce. Le cristal, en effet, comme tous les minéraux, garde sa forme jusqu'à ce qu'un accident fortuit vienne à le détruire ; et, de même qu'il ne naît pas d'un cristal semblable, il ne saurait en engendrer un autre.

Il n'y a donc entre la nature du cristal et celle de l'être organique qu'une ressemblance apparente ou une analogie lointaine.

94. La plante a-t-elle, outre la vie végétative, une vie sensitive ? — Certains pensent que la plante a une sensibilité rudimentaire : tels sont, chez les anciens, Empédocle et Platon ; chez les modernes, Leibnitz, de Tracy, Robinet, Darwin, etc. Les Manichéens allaient jusqu'à accorder une âme raisonnable à tous les vivants.

Thèse

La plante n'a aucune faculté sensitive.

1. Preuve *a priori*. — Une faculté sensible serait inutile au végétal, puisque sans elle il atteint sa fin naturelle : nutrition, croissance, reproduction. Elle lui serait même nuisible, puisque, fixé au sol, il ne saurait aller chercher les objets qui lui plairaient ou fuir ceux qui lui déplairaient.

2. Preuve *d'expérience*. — C'est sans raison qu'on accorde aux plantes des sensations, par ex., de douleur, de joie, de froid et de chaud. Il est scientifiquement certain, en effet, que le végétal manque de système nerveux et de tous les organes, si rudimentaires soient-ils, de la vie sensitive. Or sans organe point de sens, ni partant aucune opération sensible.

Obj. — Certaines plantes, dès qu'on les touche, retirent leurs feuilles : c'est le cas de la sensitive. D'autres, les mimeuses, les tamarins, etc., pendant la nuit, semblent dormir ; d'autres se portent spontanément vers un terrain meilleur ou vers une lumière plus favorable, c'est le cas de l'héliotrope. Il y a donc chez les plantes des fonctions sensitives.

Rép. — Qu'il y ait, dans les cas cités, un semblant de sensibilité, *je le conc.*, une sensibilité réelle, *je le nie*. — 1° La contraction des feuilles chez la sensitive n'est pas une opération sensible, mais purement vitale, peut-être analogue à la contraction qu'on remarque dans des muscles insensibles et séparés des nerfs. — 2° Ce que nous prenons

pour du sommeil chez les plantes, n'est que la cessation ou du moins un ralentissement des fonctions végétales, dès que les agents extérieurs cessent d'agir sur des organes. — 3° Le mouvement de l'héliotrope enfin n'est pas spontané ; la plante y est passive, soumise à l'action d'une cause extérieure [1].

ARTICLE IV.

Les Phénomènes vitaux chez l'animal.

95. Exposé des opinions. — Deux erreurs contraires se sont produites sur cette question de la vie de l'animal.

1° Les uns refusent d'y voir les fonctions de la vie sensitive.

Après beaucoup d'anciens, quelques modernes ont prétendu que l'animal était un pur automate, une machine merveilleusement construite. « C'est la nature, dit Descartes, qui agit dans les animaux selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge qui n'est composée que de roues et de ressorts peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous, avec toute notre prudence [2]. »

2° D'autres voient chez l'animal des opérations raisonnables.

« L'esprit dans les animaux, dit Damiron, ne déroge pas à la loi qui est essentielle aux esprits ; placé au dernier rang du monde intellectuel, il est cependant dans ce monde, il en suit le système, il en reproduit, dans le peu qu'il fait, la marche constante et une [3]. » — Cette opinion, qui fut celle de Pythagore, Anaxagore, Parménide, Plutarque, Porphyre, Celse, et des Manichéens, a été renouvelée par Helvétius, Darwin, Comte, Taine, Reid, beaucoup d'éclectiques et quelques philosophes chrétiens.

Les autres philosophes se tiennent en garde contre ces deux excès. Ils reconnaissent dans l'animal, en outre des facultés de vie végétative, toutes les facultés de la vie sensible : une certaine perception, l'appétit sensitif et le mouvement de relation. Il y a seulement entre lui et l'homme une différence essentielle : seul, en effet, de tous les animaux l'homme est doué de raison.

Cette doctrine, après avoir été celle d'Aristote, de Philon, de Platon et de tous les péripatéticiens, fut embrassée par tous les scolastiques anciens et modernes, Liberatore, Sanseverino, Zigliara... bon nombre de

1. Sur la contractilité, voir Farges, *Le Cerveau*, p. 240 ; Guibert, *Anat. et physiol. végétales*, p. 7 et 145 ; Vallet, *La vie*, p. 66 ; Geoffroy St.-Hilaire, 2e p., ch. VI. — 2. Descartes, *Disc. sur la Mét.*, liv. 5 et 6. — 3. *Pysch.*, t. II, p. 207.

savants versés dans les sciences naturelles, tels que Blainville, Jourdain, et C. Despeaux, dont nous citerons quelques paroles : « Cet instinct qui les fait agir (les animaux) et qui dirige leurs mouvements est bien au-dessous de la raison. S'ils jouissaient de cette précieuse qualité, on ne les verrait pas déroutés, stupides et intraitables, lorsqu'on les tire de la façon de vivre qui est particulière à leur espèce. »

96. L'animal est-il doué de la vie sensitive ?

THÈSE

L'animal n'est pas un pur automate; il a la vie sensitive.

Preuve. — L'*expérience* le montre de deux manières :

1° Dans les animaux supérieurs, on trouve les *organes* des cinq sens externes : ouïe, vue, tact, odorat et goût. Chez les moins parfaits, on rencontre au moins ceux du tact. Or la nature « ne fait rien en vain ».

2° Chez les animaux, on voit encore des *effets* de la sensation tant interne qu'externe ; ces effets supposent donc des facultés sensibles. Pour les sens externes, ce fait est évident : l'animal voit, entend, jouit et souffre. Pour les sens internes, la chose n'est pas plus douteuse : c'est la mémoire, l'instinct, l'appétit et les diverses passions qui le mènent. L'animal a donc les facultés sensibles.

Confirmation. — Descartes n'ayant pas su distinguer le corps de l'étendue, ni la spiritualité d'avec la simplicité, devait n'admettre que deux genres de substances : les unes, dont l'essence est d'être étendues, les autres d'être simples et spirituelles. Partant de ce principe, il enseigna que l'animal n'est qu'un pur automate, pour la raison qu'il ne saurait être un esprit. Mais son argumentation ne tient pas : l'essence des corps, en effet, ne consiste pas dans l'étendue, et la simplicité ne suffit pas à rendre une force spirituelle ; aussi peut-on concevoir une substance qui ne serait ni purement corporelle, ni spirituelle, mais d'un genre intermédiaire.

97. L'animal a-t-il la faculté intellectuelle, la raison [1] ?

THÈSE

L'animal n'a pas l'intellect ou la raison.

A. — *Preuve directe.* — L'effet révèle sa cause. Or les opé

1. Farges, *Le cerveau*, p. 420-460. — De Bonniot, *La bête comparée à l'homme*. — De Kirwan, *L'Instinct*. — Joly, *L'homme et l'animal*. — Mivart, *Origine de la raison*. — Romanes, *L'intellig. des animaux*. — Richet, *L'homme et l'animal*. — Huxley, *La place de l'homme dans la nature*.

rations animales révèlent sans doute des facultés de l'ordre sensible, telles que l'instinct naturel, un appétit et une connaissance sensibles, mais n'exigent pas davantage ; jamais on n'y trouve une marque de raison.

Prouvons la *mineure*. Un être doué de raison acquiert des idées générales, forme des jugements et les exprime par le langage, en un mot, il parle. Il tire ensuite de ces principes des conclusions théoriques et pratiques, causes de son progrès dans la connaissance et l'action. Or jamais on n'a remarqué chez l'animal un *langage logique*, qui soit vraiment l'expression d'un jugement : il crie, il chante, manifeste ses sensations, telles que la douleur et la joie, le besoin et le désir, mais il ne parle pas. En outre, il ne progresse ni dans les arts, ni dans la morale. Donc il n'a pas d'idées générales, et partant il n'est pas doué d'intellect ou de raison.

C'est donc avec justesse que J.-B. Dumas a écrit : « Il y a quelques milliers d'années, l'homme était arrêté sur les bords de la mer. Aujourd'hui, vainqueur de l'océan, l'homme en se jouant fait le tour de la terre en quelques semaines, tandis que le ver à soie se construit encore son étroite prison en balançant sa tête d'un mouvement automatique, et que l'abeille façonne de la même cire la même cellule, en la même forme géométrique, dont notre raison connaît la loi, et dont son instinct ignorera toujours le secret [1]. » Ce n'est donc pas une faculté intellectuelle, mais un instinct naturel qui meut l'animal.

B. — *Preuve indirecte*. — L'opinion qui donne aux bêtes une faculté intellectuelle a des conséquences fausses. D'abord, elle favorise le transformisme universel. Si, entre tous les êtres animés du globe, il n'y a qu'une différence de degrés et non pas de nature, le progrès dans le sens du transformisme universel ne répugne plus absolument. En outre, puisqu'une substance raisonnable est douée de liberté et capable de moralité, si la bête est raisonnable, elle doit avoir la liberté, les droits, les devoirs et tout ce qui découle de la qualité d'être raisonnable. Or cela est inadmissible.

98. Objections. — Au point de vue physiologique, certains animaux ressemblent beaucoup à l'homme. Or ce sont les organes qui révèlent les facultés. Donc certains animaux ont comme l'homme une faculté intellectuelle.

1. Rép. de J.-B. Dumas, Direct. de l'Acad. franç. au discours de Taine, 13 janvier 1880. — J. H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*.

Rép. — *Je dist. la min.* Les organes révèlent les facultés de vie végétative et sensible, *je le conc.* ; les facultés de vie rationnelle, *je le nie.* Ces facultés ne sont pas des facultés organiques, comme on le prouvera en Psychologie ; ce ne sont donc pas les organes, mais les opérations propres de ces mêmes facultés qui nous les révèlent. Or l'homme seul a les opérations de vie rationnelle [1].

Inst. — L'intellect se révèle par ses opérations ; or on rencontre chez l'animal des opérations de vie rationnelle, telles que la reconnaissance, la générosité, voire même une certaine éducation ; donc certains animaux ont de la raison.

Rép. — *Je conc. la maj.* ; *je nie la min.* Les faits allégués ne dépassent pas la portée des facultés sensibles : la mémoire, l'imagination, l'estimative et les autres sens internes et externes en rendent suffisamment raison [2].

Après cela, dire que l'animal a une certaine intelligence et est susceptible de quelque éducation, c'est user simplement d'un langage analogique, pour dire que certaines opérations de l'ordre sensible ont quelque ressemblance avec les opérations rationnelles. Mais nous expliquerons cela plus au long en Anthropologie.

CHAPITRE SECOND

DU PRINCIPE VITAL.

S'il n'y a pas d'effet sans cause, les phènomènes vitaux, analysés dans le premier chapitre, requièrent un principe vital, dont il faut essayer de déterminer : 1° *l'Existence* ; 2° *la Nature* ; 3° *l'Origine* ; 4° et *la fin.*

ARTICLE I.

Existence du principe vital.

99. Opinions sur l'existence d'un principe vital distinct de la matière. — On peut ramener à trois principales les opinions des auteurs sur cette question.

1. Les uns, ce sont les matérialistes, prétendent que le principe vital n'est pas distinct des forces physiques, chimiques et mécaniques. Leur système a le nom d'*organicisme* : il nie, en

1. Liberatore. *Comp. hum.*, n. 200-205. — 2. Frédault, *Traité d'Anthropologie.*

effet, ou du moins il révoque en doute, l'existence d'un principe vital autre que la disposition ou l'adaptation à leur fin des organes physiques. — Thalès et Démocrite, chez les anciens, admettant que l'âme est composée de subtils éléments de la matière, ne sont guère loin de ce système. — Quelques spiritualistes, comme Descartes, qui ne voient de principe simple que chez l'homme et mettent la plante et la bête au rang de machines plus parfaites, doivent aussi s'y rallier.

2. D'autres comme Stahl, Perrault, ce sont les *ultraspiritualistes*, sous prétexte que la matière est incapable d'expliquer la vie, rapportent les phénomènes vitaux à une âme intellectuelle, suivant l'adage antique : « mens agitat molem. » — A cette opinion se rattachent l'école médicale de Montpellier et les vitalistes, qui admettent une force distincte à la fois de l'âme intellectuelle et des forces physiques, tenant le milieu entre les deux, mais spirituelle néanmoins ; cette âme a nom de force vitale et le système celui de *vitalisme*.

3. Entre ces deux excès marchent le plus grand nombre des philosophes, avec Aristote et les scolastiques. Partisans d'un spiritualisme modéré, ils distinguent, avec raison, le principe de vie organique soit de la matière, soit de la substance intellectuelle. Ce principe est appelé par ces auteurs *âme, forme substantielle simple, mais non spirituelle* (Ont., n. 103) ; c'est le système de *l'animisme*.

Parmi les modernes, Broussais, de Magendie, Rostan sont organicistes ; Bordeu et Barthez sont vitalistes ; Jourdain, Bouillier, Richard de la Prade sont animistes [1].

100. Le principe vital est distinct des forces matérielles. La question se pose pour tous les corps organiques : les plantes, les animaux, l'homme lui-même. On demande ce qui les rend vivants, et surtout si c'est la matière seule qui les rend organiques.

THÈSE

L'organicisme, quelle que soit sa forme, est un système faux.

A. — Prouvons que ce système pris *en général* est faux. En effet, une hypothèse qui n'explique pas les principaux faits

1. Cf. Ravaisson, *La phil. en France au XIXe siècle*, p. 170-172. — Bouillier, *Le Principe vital*.

qu'il s'agit d'expliquer est certainement fausse. Or tel est le cas de l'organicisme, comme il est facile de le montrer.

1. Il n'explique pas les *phénomènes vitaux* : nutrition, croissance, génération du semblable par le semblable, etc... En effet, si les forces physico-chimiques suffisent à les expliquer, pourquoi ne retrouve-t-on jamais ces phénomènes dans le monde minéral ? Cependant la matière est la même dans tous les corps, et d'elle-même indifférente à la vie. Il existe donc dans les êtres vivants un principe spécial tout à fait distinct des autres forces matérielles.

2. Il n'explique pas la *formation* de l'organisme lui-même. L'organisme n'est pas encore formé dans son germe ; la science démontre, en effet, que l'embryon évolue graduellement et construit totalement son organisme. Bien plus l'organisme vivant n'est pas formé une fois pour toutes, car il se déforme et se reforme sans cesse au cours de la vie. Ce n'est donc pas l'organe qui produit la vie, comme prétend l'organicisme, c'est, au contraire, la vie qui produit, reproduit, restaure et conserve sans cesse l'organe, comme le remarquait expressément Cl. Bernard : « Vivre, c'est créer, et créer quoi ? Justement, c'est créer l'organisme [1]. »

3. Il n'explique pas l'*unité* de l'organisme. La plante, l'animal, l'homme ont des organes tendant, par la division du travail et malgré des fonctions diverses, à un même but, savoir : la nutrition, la croissance et la reproduction. Or cette unité serait inconcevable, si la matière essentiellement multiple était principe vital : en effet, des propriétés essentiellement opposées comme sont l'unité et la multiplicité ne sauraient découler d'un seul et même principe. Du reste, comment comprendre que des milliers de molécules minérales puissent s'entendre et conspirer vers un même but ? Il est donc nécessaire d'admettre dans les êtres vivants un principe d'unité, actif et directeur des forces de la matière.

Du reste, presque tous les savants spiritualistes ont rejeté l'organicisme, comme ouvrant la porte au matérialisme. Tels sont de Jussieu, Cuvier, Bichat, Stahl, Barthez, de Quatrefages, Berzélius et beaucoup d'autres. « L'essence du corps vivant, dit Berzélius, n'est pas fondée dans ses éléments inorganiques, mais dans quelque autre principe qui

1. Farges, *La vie*, p. 43. — Vallet, *La vie*, 1re p., c. 1.

dispose les éléments organiques, communs à tous les corps vivants [1]. »

101. — B. — *Quelque forme qu'il prenne*, avons-nous dit, l'organicisme est faux ; or il a trois formes : l'organicisme *mécanique*, *physico-chimique* et le *semi-organicisme*.

I. — Le *mécanisme vital* n'admet pour expliquer la vie qu'un mouvement extrinsèque à la matière organique. Mais le mouvement mécanique n'explique ni le *mouvement vital*, ni la formation de l'*organisme*.

Le *mouvement vital* diffère essentiellement d'un mouvement mécanique. Celui-ci, en effet, le mouvement d'une pierre projetée en l'air, par exemple, est proportionnel à l'impulsion reçue ; il reste indifférent à telle ou telle fin ; il est extrinsèque à la pierre, et enfin tout à fait passif. Le mouvement vital, au contraire, le mouvement nutritif, par exemple, n'est aucunement proportionné à sa cause extérieure ; il a une finalité manifeste et spéciale pour chaque être ; il procède d'un principe immanent, intrinsèque ; enfin il est vraiment actif, car il dirige d'autres forces [2].

Le mouvement mécanique n'explique pas davantage la formation de l'*organisme*. Sans doute, une machine déjà entièrement construite peut être mise en mouvement par un moteur extrinsèque ; mais elle ne saurait se construire elle-même et se reconstruire sans cesse, comme le font les machines vivantes.

II. — L'organicisme *physico-chimique* enseigne que les forces physico-chimiques, les affinités, la chaleur, l'électricité, le magnétisme donnent une explication suffisante des mouvements vitaux. Mais, quelque nécessaires que soient ces forces dans l'être vivant, il faut néanmoins reconnaître qu'elles sont dirigées par un principe vital, car seules elles ne sont pas une explication suffisante de la vie.

a) Elles doivent être *dirigées par un principe vital*. — En effet, sans ce principe elles peuvent exister dans la matière, mais ne sauraient jouir d'aucun mouvement spontané et immanent, ni à plus forte raison marcher avec ensemble vers un but déterminé, savoir, la formation et la conservation de l'être vivant.

1. *Traité de chimie*, t. II. — 2. Farges, *La vie*, p. 37-46. — Vallet, *La vie*, 1re p., c. 1 et p. 52.

b) Elles ne sont pas *une explication suffisante de la vie.* — Il est peu probable qu'elles suffisent à élaborer les matières organiques, dextrine, albumine, etc., qui sont la nourriture immédiate de l'être vivant ; mais sûrement, nos adversaires l'avouent, elles ne sauraient suffire à former un seul organe, si minime soit-il [1].

Donc, une fois de plus, les forces vitales diffèrent essentiellement des forces physico-chimiques.

III. — C'est pourquoi, dans l'Ecole de Paris, le *semi-organicisme* admet des forces vitales, spéciales à l'être vivant, sans bien les définir. Hobbes et Broussais parlent d'*irritabilité*, Bichat de *contractilité* et de *sensibilité*, Robin et Gerdy d'autres forces de même genre. Mais, pouvons-nous leur objecter, ces forces viennent ou de l'organisation ou du principe qui a formé l'organisme lui-même, c.-à-d., du principe vital ; en ce second cas, nous avons gain de cause ; dans le premier, le phénomène principal de la vie, la formation et la reconstitution perpétuelle de l'organisme, n'est pas expliqué [2].

ARTICLE II.

Nature du principe vital.

Demandons-nous si c'est bien une forme *substantielle* ; non pas sans doute une forme spirituelle *subsistant* par elle-même, mais une forme *unique* et *indivisible*.

I

102. Le principe vital ; sa nature ou sa définition. — A. — *La forme substantielle seule peut être principe vital.* En effet, d'après ce que nous avons dit, il est clair que la vie vient d'un principe intrinsèque, distinct de la matière, simple, un et actif ; or seule la forme substantielle peut avoir ces qualités ; la forme substantielle est donc bien le principe intrinsèque de la vie.

Preuve de la *majeure*. Tous les actes vitaux, si multiples, conspirent à un même but : la conservation et la perfection de l'agent ; c'est un même individu qui naît, grandit, se nourrit ; il faut donc un principe unique et simple. En outre, dans

1. Farges, *La vie*, p. 46-57. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 57-61.

toutes ces opérations il faut un principe actif, puisque l'être vivant a pour caractère distinctif de se mouvoir et de se perfectionner lui-même.

Preuve de la *mineure*. Ce principe simple, un et actif, n'est pas la matière, puisqu'elle est divisible, inerte et par elle-même sans activité ; c'est donc la forme, au sens des scolastiques, c.-à-d., le principe actif, qui informe la matière inerte.

B. — On peut donc, après Aristote, définir le principe vital : *L'acte premier ou la forme d'un corps physique, organique, en puissance de vivre.*

1° C'est l'*acte premier du corps physique*, et en cela ce principe n'est pas différent des autres formes substantielles.

2° C'est l'acte du *corps organique*, c.-à-d., composé de parties hétérogènes remplissant chacune des fonctions différentes, et en ce sens il se distingue des formes propres aux minéraux.

3° Et ce corps est en *puissance de vivre*, c'est-à-dire que le corps doué du principe vital se conçoit comme muni à l'origine des forces ou facultés qui produiront les phénomènes vitaux ; c'est alors qu'il a ce qu'on appelle la vie en puissance.

II

103. Le principe de la vie organique est-il intelligent ? — Ici nous avons à réfuter les ultraspiritualistes de tous les temps, mais surtout Perrault et Stahl, qui, le premier en France, le second en Allemagne, pour réagir contre le mécanicisme cartésien, se jetèrent dans l'excès contraire [1].

THÈSE

Ni l'âme végétative des plantes, ni l'âme sensitive des bêtes ne sont intelligentes.

I. — *Ni l'âme végétative.* — Sans aucun doute, des opérations dont jamais on n'a conscience ne sont pas intelligentes ; or jamais les opérations purement végétatives ne sont conscientes chez l'homme raisonnable, à plus forte raison dans la plante, ni dans l'animal ; donc elles ne sont pas intelligentes.

D'après Perrault, nous aurions de ces opérations une conscience non pas actuelle, mais habituelle, confuse du moins, sinon réflexe ; et ce qui nous empêcherait d'en avoir parfaitement conscience, c'est leur trop grande multiplicité. — Or tout

1. Farges, *La vie*, p. 61-71.

cela répugne : une conscience habituelle peut toujours être rendue réflexe par un acte d'attention ; et puis, comment admettre que c'est par calcul et raisonnement qu'un grain de blé ou que l'embryon animal accomplit ses métamorphoses et ses admirables opérations vitales ?

Stahl insiste par une distinction entre deux espèces d'intellects : le λογος et le λογισμος. Le premier dirigerait sans réflexion les opérations vitales, le second aurait seul le privilège de la conscience. — Mais cette distinction, si elle n'est une vaine subtilité, contient précisément l'aveu de l'existence de forces autres que les forces intelligentes et conscientes, pour exercer les fonctions de la vie végétative.

II. — *Ni l'âme sensitive* des bêtes : ceci a été prouvé plus haut (n. 97). — Dans l'homme, il est vrai, c'est une même âme intelligente qui est principe de sa vie intellectuelle et végétative. Mais remarquons-le bien, cette âme exerce ses fonctions par des puissances complètement distinctes des facultés intellectuelles.

104. L'âme végétative ou sensitive subsiste-t-elle par elle-même ? — Subsister par soi-même, cela veut dire être indépendant de la matière dans son existence et son opération. C'est la condition de l'esprit pur, qui existe sans informer la matière ; et de l'âme humaine, qui peut se séparer du corps, exister sans lui, et accomplir sans lui au moins les opérations de la vie intellectuelle (Ont., n. 104). Ceci posé, établissons contre le vitalisme et le dynamisme la thèse suivante :

Thèse

Ni l'âme végétative des plantes, ni l'âme sensitive des animaux ne subsiste par elle-même.

Preuve. — « Telle opération, tel agent. » Or les opérations de la plante et de l'animal dépendent de la matière ; leur principe ou leur âme en dépend donc aussi.

La *majeure* est évidente. L'effet seul manifeste la cause et en manifeste la nature, surtout quand cette cause exerce son activité normale et essentielle. Suivant que cette cause se montrera dans son opération dépendante ou indépendante de la matière, elle en dépendra ou en sera vraiment indépendante dans son être. — Prouvons la *mineure*.

1° C'est aisé pour la *plante* : elle n'a d'autres opérations que la nutrition, la croissance, la reproduction ; or de telles opérations sont dépendantes des organes matériels.

2° Pareillement, nous l'avons déjà prouvé, *l'animal* n'a que des facultés sensibles : or des facultés sensibles dépendent aussi des organes. Pour s'en convaincre il suffirait d'examiner chacun des organes des sens externes : oreilles, yeux, langue, etc., ou des sens internes, tel que le cerveau, pour conclure que toutes les facultés de l'animal dépendent entièrement des organes, et sont impossibles sans eux.

Deux *conclusions* s'imposent : 1° C'est tout à fait à tort que les vitalistes regardent comme *subsistant en lui-même* le principe vital ; puisque les uns lui refusent la connaissance intellectuelle et que les autres ne lui en accordent qu'une incomplète [1].

2° C'est avec raison qu'on appelle parfois *forme matérielle* l'âme des plantes et des animaux ; ce n'est pas à dire que la matière entre comme partie dans sa composition, mais seulement que cette forme ne peut ni agir ni exister sans être unie à la matière (Ont., n. 105).

III

105. Existe-t-il, en outre de la forme vitale, une forme de « corporéité » ? — Au moyen âge, il y eut entre les thomistes et les scotistes une querelle célèbre à ce sujet : elle n'est même pas tout à fait éteinte de nos jours. Il s'agissait de savoir si le principe formel est un ou multiple. Pour S. Thomas et ses disciples, l'être vivant n'a qu'un principe vital, une seule forme substantielle, qui le fait à la fois corps et corps vivant ; c'est pourquoi l'âme s'appelle parfois simplement l'acte du corps. — D'après Scot, au contraire, il y a chez l'animal une forme spéciale distincte de l'âme, la forme de « corporéité » ; et c'est en vertu de l'âme qu'il est vivant.

THÈSE

Il n'y a pas dans l'être vivant une forme de corporéité, distincte de la forme vivante.

Preuve. — Il ne faut pas, dit un adage, multiplier les êtres sans nécessité ; à plus forte raison quand cette multiplication serait nuisible. Or il en est ainsi pour la forme de corporéité ajoutée à la forme vivante.

I. — La forme de corporéité *n'est point nécessaire*, car une forme supérieure a, par son excellence, toutes les puissances

1. Farges, *La vie*, p. 71-73.

des formes inférieures ; à peu près comme le plus grand nombre contient virtuellement le plus petit. Il est donc inutile de lui ajouter des formes inférieures.

« Il faut maintenir, dit S. Thomas, qu'il n'y a dans l'homme d'autre forme substantielle que l'âme intelligente. Cette âme, contenant en elle toutes les puissances des âmes sensitive et nutritive, et de toutes les autres formes inférieures, fait elle-même tout ce dont sont capables ces formes inférieures dans les autres êtres. Il faut en dire autant de la forme sensitive chez l'animal, nutritive dans la plante, et de toutes les formes en général, par rapport aux formes inférieures [1]. »

B. — La forme de corporéité *nuirait même à l'unité de l'être vivant.* En effet, si dans l'être inorganique il n'y a qu'un seul principe formel ou *spécifique*, à plus forte raison dans le végétal n'y a-t-il qu'un seul principe de ce genre : autrement, il y aurait plusieurs substances et plusieurs individus dans un même sujet, puisqu'il y a autant de substances que de formes substantielles.

La forme de corporéité, disent les scotistes, est une forme incomplète et subordonnée à la forme substantielle. — Mais c'est impossible :

1° Une forme quelconque est accidentelle ou substantielle. Si elle est substantielle, elle donne à l'objet son être spécifique et complet ; si elle est accidentelle, elle se surajoute à l'être déjà constitué, bien loin de le constituer ; entre les deux hypothèses point de milieu.

2° Cette subordination à une forme supérieure ne sauve nullement l'unité substantielle de l'être. L'ordre des parties ne produit qu'une unité accidentelle, qui est la dernière dans la hiérarchie des unités.

106. N'y a-t-il dans l'être vivant qu'un seul principe vital [2] ?

Nous avons prouvé que c'est le même principe qui constitue l'être corporel et l'être vivant ; mais n'y a-t-il dans l'individu qu'un seul principe vital ? Les Platoniciens et beaucoup de modernes le nient ; pour eux, chaque cellule a son principe vital.

THÈSE

L'être vivant n'a qu'un seul principe de vie végétative.

A. — Preuve directe tirée *de l'unité* de l'organisme et des opérations vitales. Un effet vital unique ne peut procéder que d'un principe vital unique. Or, dans l'être vivant, l'organisme forme bien un tout unique et les opérations vitales tendent bien à une même fin. Donc le principe est un.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 4. — 2. Farges, *La vie*, ch. III, p. 76-106.

Preuve de la *majeure*. Conçoit-on que des cellules, des monades si l'on veut, en nombre infini, pour ainsi parler, concourent à un ouvrage unique, marchent à une même fin, sans être dirigées par un principe unique ?

Preuve de la *mineure*. 1° D'une seule cellule, nous l'avons déjà vu (n. 86, 88), sort, comme de sa source, un organisme complet dont les parties innombrables sont si bien reliées les unes aux autres que chacune d'elles paraît être la continuation et le complément de sa voisine [1]. Il y a donc unité d'organisme.

2° Les opérations dépendent elles-mêmes les unes des autres, se prêtent un mutuel concours, tendant toutes au même but, l'évolution, la conservation de l'organisme et la reproduction d'un individu semblable. Il y a donc unité d'opération.

B. — Preuve indirecte tirée *de l'insuffisance des explications alléguées par nos adversaires*. — Que nous propose-t-on à la place d'un principe unique, pour expliquer cette unité ? L'*intelligence* et le concert dans chaque cellule individuelle ? Comme si les cellules, semblables à des abeilles ou des fourmis, pouvaient se voir et se concerter sur un même objet. — *L'harmonie préétablie* ? Mais le rôle de la même molécule de carbone, par ex., n'est nullement fixé à l'avance, puisqu'elle peut en avoir un nombre indéfini dans toutes les espèces vivantes de plantes et d'animaux. — La *loi naturelle, la volonté divine* ? Mais cette loi n'est autre chose qu'une manière d'agir naturelle à chaque agent, dont Dieu ne contredit pas la nature par sa volonté.

C'est donc dans l'unité du principe vital qu'il faut, en dernier ressort, chercher la raison de l'unité de l'organisme et de la fin unique à laquelle tendent toutes ses opérations. Toutes les autres explications sont vaines.

107. L'âme sensitive est-elle en même temps végétative ? — La question se pose directement pour l'animal et indirectement pour l'homme, dont l'âme végétative est en même temps sensitive, voire intellectuelle, comme on le montrera en Anthropologie. Nos adversaires sont les ultraspiritualistes, qui expliquent les opérations sensitives chez l'animal comme chez l'homme par une âme intelligente, et les opérations végétatives par un principe vital distinct.

1. Liberatore, *Comp. hum.*, n. 132-141.

THÈSE

C'est la même âme qui, chez l'animal, est à la fois végétative et sensitive.

A. — La première preuve se tire de ce fait que *c'est l'âme végétative qui est principe des organes de la sensation.* Voici notre raisonnement :

Deux choses qui, l'une sans l'autre, seraient inutiles, et qui, réunies, sont le principe d'une seule et même opération, dérivent d'un seul et même principe ; or tel est le cas pour les sens et leurs organes. Inutiles seraient les organes sans les sens, et impossible l'exercice des sens sans les organes. Réunis, au contraire, les organes et les sens forment une faculté qui a autant d'espèces d'opérations qu'il y a d'organes. Donc l'âme qui construit les organes y produit aussi la sensibilité, en d'autres termes elle est principe à la fois de vie sensitive et de vie végétative.

B. — La seconde preuve découle de ce principe que *dans un même individu il ne peut y avoir qu'un seul principe d'opérations et d'activité.* Car s'il y avait deux âmes chez l'animal, cette dualité ferait de lui deux êtres vivants, ayant deux fins et deux directions [1].

IV

108. L'âme unique en acte est-elle multiple en puissance ?

La question se pose pour l'âme végétative et pour l'âme sensitive. Elle a été soulevée par les curieuses expériences de boutures et de greffes, déjà pratiquée par les anciens sur les végétaux, et que les modernes ont essayées avec succès sur certains animaux. On connaît, par exemple, la queue de rat greffée par P. Bert sur la tête de cet animal. — Trembley, renouvelant les expériences d'Aristote et des naturalistes grecs, constata de nouveau que les vers et les polypes coupés en morceaux reproduisent autant d'animaux qu'il y a de morceaux. — De ces faits, Buffon a conclu avec les vitalistes modernes que tous les vivants ont plusieurs principes vitaux *en acte.* Les scolastiques, au contraire, pour sauver l'unité de l'être, soutiennent que le principe vital est *unique en acte et multiple*

1. Farges, *La vie*, p. 88-102.

en puissance seulement (n. 57-63) et ils attachent à cette distinction une importance considérable.

A. — Mais cette formule célèbre a reçu des interprétations inexactes.

1° Des scolastiques ont prétendu que l'âme, quoique simple, était *divisible* en même temps que la matière qu'elle informe [1]. — Mais simplicité et divisibilité sont deux termes contradictoires. Comment concevoir un être simple susceptible d'une division même accidentelle ? « Ce qui est simple, dit S. Thomas, n'est divisible ni en acte ni en puissance [2]. »

2° D'autres ont dit que l'âme est simple dans son essence, sans l'être dans son entité ; comme une pierre ou un lingot d'or, cette âme peut donc se diviser en parties, sans que pourtant son essence soit divisée ; — mais ce n'est là qu'une négation à peine déguisée de la simplicité des formes, et de leur raison d'être dans la théorie scolastique.

B. — D'après nous, le vrai sens de la formule est celui-ci : l'âme n'est pas divisible, mais *multiple* en puissance, et voici comment l'être vivant, quoiqu'il n'ait qu'une seule forme substantielle en acte, peut en avoir plusieurs autres à l'état latent, en puissance active et virtuelle.

C'est un fait constaté en embryogénie, que parmi les cellules nées de la cellule primitive (n. 86) les unes reçoivent toutes les facultés nécessaires à une vie complète ; elles sont donc une multiplication véritable de cette même cellule (n. 109). D'autres ne reçoivent, au contraire, que certaines facultés vitales, et diffèrent entre elles comme les organes variés d'une même vie. Or les unes et les autres, séparées de la cellule-mère, sont capables d'une certaine vie propre, avec cette différence que les premières, ayant reçu un principe de vie complète, aspirent à vivre indépendamment de la cellule-mère, et, dès qu'on les sépare, engendrent un nouvel individu, tandis que les autres n'ayant que des facultés incomplètes ne peuvent vivre longtemps privées de l'influence et de l'information de la cellule-mère. La vie totale de l'individu est donc une en acte et multiple en puissance, et les faits également certains de multiplicité et d'unité de vie sont ainsi facilement conciliés.

Ainsi s'explique — 1° que chez des animaux inférieurs et très peu différenciés, comme les polypes, les vers, chaque partie du corps ayant reçu un principe vital suffisant, puisse, après division, devenir un animal complet et indépendant. — 2° Que chez tous les vivants, après la mort de l'individu, les membres puissent continuer à vivre séparément d'une vie plus ou moins incomplète et ne mourir que successivement ; — ou que greffés sur un autre individu, ils puissent continuer à vivre plus longtemps sans pouvoir néanmoins reproduire l'organisme entier. — 3° Qu'une branche d'arbre fruitier greffée sur un autre arbre, puisse se nourrir de la sève de celui-ci et produire des fruits et des graines [3].

1. Farges, *La vie*, p. 88-106 ; 289-394. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. X, a. 1. — 3. Farges, *La vie*, ch. III et VIII.

ARTICLE III.

Origine du principe vital.

109. D'où vient le principe de la vie organique. — Il est certain que les premières âmes ont été créées par Dieu, soit en acte, soit en puissance dans la matière. Mais comment les nouveaux individus vivants sont-ils reproduits ; est-ce par génération ou par création ? Wolf, Tongiorgi, Palmieri, Balmès, prétendent que l'âme des bêtes est créée directement, parce qu'elle est simple et indivisible, et que, comme l'âme humaine, elle est complète au point de vue de sa nature. Tel n'est pas notre avis.

THÈSE

Ce n'est pas par création, mais par génération, qu'est produit le principe de la vie organique.

I. — Ce n'est pas par *création*. Créer, c'est produire du néant une substance qui n'existait aucunement. Or l'âme des plantes et celle des bêtes n'est pas tirée du néant, mais de la puissance de la matière (n. 63, 64), dont elle dépend dans son être, dans son devenir, comme dans ses opérations. Ce n'est donc pas par création qu'est produit le principe de la vie organique [1].

II. — C'est *par génération*. Un mode d'origine, qui se présente si naturellement à l'esprit en présence d'un être nouveau, doit être tenu pour vrai, si, conforme d'ailleurs à l'expérience, il ne répugne pas à la raison ; or c'est le cas pour la génération d'un être vivant.

Preuve de la *mineure*. — Dans toute génération, il y a trois choses : communication de matière, éduction d'une âme, union mutuelle de cette âme avec cette matière. Or rien de tout cela ne dépasse les forces de la nature.

a) *La communication de matière* est un fait quotidien. Chaque jour l'être vivant, par la nutrition change en matière organique de la matière minérale ; il la rend apte à la vie : il peut donc sans périr retrancher de sa substance et communiquer quelques parcelles de matière.

b) *L'éduction de l'âme* n'a rien d'impossible. Elle n'est pas tirée du néant, mais de la puissance ; l'engendrer, n'est

1. *Sum. Theol*, p. I. q. 118, a. 2, ad 3um.

pas créer ; faire passer à l'acte ce qui préexiste en puissance ne dépasse pas les forces de la nature (n. 63, 64).

c) Enfin *la formation d'une nouvelle substance par l'union des deux* n'est plus qu'une conséquence toute naturelle. Par le fait que l'âme est produite dans la matière, elle doit lui être unie comme la forme à la matière.

Note. — Il y a un mode de génération imparfait de certaines plantes et animaux inférieurs qui se propagent par leur division. Ce fait suppose la vie précédemment communiquée à chacune des parties de l'organisme, au moins à l'état de puissance (n. 86, 108) ; et cela est aussi une génération.

110. Peut-on admettre la génération équivoque [1] ? — On demande si tout être vivant naît d'un être vivant semblable, selon la loi de l'*homogénie*, ou si, comme certains le croient, il faut admettre, dans certains cas, une génération d'espèce différente, ou l'hétérogénie.

THÈSE

La génération équivoque, quelque forme qu'on lui donne, est inadmissible.

Preuve générale. — 1° Tout effet est nécessairement proportionné à sa cause ; or l'effet ne serait pas proportionné à la cause, si l'être générateur produisait spontanément un organisme de nature différente.

2° Il est aujourd'hui démontré par les expériences de Pasteur, Tyndall, etc., qu'il ne se produit jamais de génération équivoque, qu'en apparence. Sur ce point nous pouvons conclure avec Flourens : « Les expériences de Pasteur sont décisives et sans réplique ; il n'y a pas à revenir sur les travaux de Pasteur. »

111. Nous avons dit que la génération équivoque est inadmissible, *quelque forme qu'on lui donne*, car *la génération spontanée*, *l'hémi-organisme*, *la nécrogénèse et la xénogénèse* répugnent également [2].

I. — *La génération spontanée.* — D'après ses partisans, la vie est née d'une substance inorganique, et est apparue pour ainsi dire spontanément sur la terre. Une telle origine ne pouvant plus être soutenue pour les scorpions, les grenouilles et autres animaux faciles à observer,

1. Farges, *La vie*, p. 144-175. — Guibert, *Les Origines*, p. 23-41. — 2. Farges, *La vie*, ch. V.

on a dû la restreindre aux infusoires, bactéries et microbes invisibles à l'œil nu [1]. Ainsi restreinte, la génération spontanée n'en répugne pas moins à la raison et contredit l'expérience. Elle répugne à la raison, car d'après le principe de causalité il ne peut exister un effet supérieur à sa cause ; or l'être vivant est assurément bien supérieur à l'être sans vie. Elle contredit aussi les expériences scientifiques les plus récentes, qui permettaient à M. de Quatrefages de conclure : « Nous regardons comme définitivement condamnée la doctrine des générations spontanées [2]. »

Nous avons parlé de génération spontanée au sens des modernes, et nullement au sens d'Aristote, de S. Thomas et des anciens scolastiques, qui donnaient ce nom à l'éclosion d'un principe vital préexistant en puissance dans la matière, que l'on supposait ensemencée de germes vitaux par l'acte créateur. Il est clair que cette opinion n'a rien d'absolument impossible.

II. — *L'hémi-organisme.* — D'autres ont prétendu que si la vie ne peut naître d'une matière inorganique, elle pourrait venir d'une matière organique ou semi-organique. C'est contre eux que Pasteur a démontré que ni le lait, ni le sang, ni les matières analogues ne suffisaient à engendrer la vie [3].

III, — *La nécrogénèse.* — *a*) Buffon, à la suite de Leibnitz, distingue deux espèces de monades ou molécules : les unes sans vie et les autres de nature vitale. Pour eux, une génération nouvelle n'est qu'un groupement nouveau de monades vivantes. — *b*) Les animaux, les vers, par ex., qui apparaissent dans les cadavres, ne seraient donc que de nouveaux agrégats des mêmes molécules. — *c*) Ces agrégats se moulent et se différencient selon une forme interne du corps générateur qu'ils nomment le *moule intérieur*.

Or ces trois hypothèses sont fausses : — 1° Il n'existe pas deux espèces de molécules irréductibles l'une à l'autre. La science démontre que c'est la même matière qui devient organique d'inorganique qu'elle était. Ainsi la chair vivante contient de l'hydrogène, de l'oxygène, du carbone et de l'azote. — 2° Les vers et autres animalcules qu'on voit naître dans de la putréfaction d'un organisme ne sont nullement les molécules de cet organisme, car on a constaté qu'ils ont une structure toute différente. — 3° Quant à l'hypothèse du *moule intérieur*, elle ne jouit plus d'aucun crédit parmi les savants ; du reste, elle serait impuissante à expliquer les différences qui distinguent les enfants de leurs parents.

IV. — *La xénogénèse.* — D'aucuns prétendent enfin que les animaux parasites non seulement vivent dans des organismes spécifiquement distincts, mais qu'ils sont produits par ces organismes.

On peut donner deux réfutations de leur système. L'une *métaphy-*

1. Meedan, Pouchet, Musset, Joly. — 2. *Revue des Deux-Mondes*, 1861. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 150-152.

sique : ce n'est pas la vie en général, mais telle ou telle vie qui se transmet dans une même espèce en vertu de ce principe : l'action de l'agent est conforme à la nature de cet agent. L'autre *scientifique* : les parasites, comme la science le constate, ont des organes génitaux ; l'espèce se propage donc en vertu des lois ordinaires de la génération. Si l'on a mis longtemps pour découvrir ce fait, c'est que l'expérience était déconcertée par les métamorphoses surprenantes de ces êtres et leurs fréquentes migrations d'un corps dans un autre.

En résumé, la génération équivoque, quelque forme qu'on lui donne, est une opinion inacceptable. Aussi conclurons-nous avec Flourens : « La vie ne naît que de la vie ; tout être vivant vient d'un parent ; les individus périssent, mais la vie ne périt pas ; avant de périr ils l'ont transmise [1]. »

112. Le mystère de la transmission de la vie est-il explicable et comment [2] ? — A. — Les uns suppriment la question sans la résoudre : ce sont les partisans du système de l'emboîtement des germes. Chaque organisme primitif, selon eux, aurait contenu les germes microscopiques de tous les êtres qui devaient naître de lui.

Mais cette opinion a trop d'inconvénients. — 1. C'est détruire *la génération* : le père n'engendre plus son fils ; il le porte en lui tout engendré jusqu'au moment où celui-ci est mis au jour. — 2. C'est contredire les expériences *micrographiques*. L'expérience, en effet, ne montre dans l'œuf aucune trace de l'être qui en doit sortir ; et les premières formes de l'embryon elles-mêmes ne laissent pas prévoir sa forme définitive. — 3. Enfin il est physiquement *impossible* que le premier ancêtre ait pu contenir soit le volume des germes, de toutes les générations futures, soit le nombre infini de tous les types, races, variétés et hybrides qui en peuvent sortir.

B. — A ce système s'oppose celui de l'*Epigénèse*, défendu par tous les modernes, après Aristote et S. Thomas. Résumons-le en deux mots.

L'acte générateur donne naissance à un principe vital ; c'est-à-dire qu'il le fait passer de la puissance à l'acte dans la matière. Grâce à sa vertu plastique, ce principe fait peu à peu de l'œuf un corps organisé, en contruisant de toutes pièces et progressivement les organes de l'être nouveau, qui, après diverses métamorphoses, se trouve définitivement constitué dans son espèce.

1. *De la longévité humaine. Ontologie naturelle.* — Pasteur, *Hétérogénie.* — Leibnitz, *Apologie du christianisme.* — Longet, *Traité complet de Physiologie.* — Ehrenbert, de Humboldt, Janet. — 2. Farges, *La vie*, ch. VI, p. 175.

ARTICLE IV.

Mort du principe vital.

113. Si le principe vital a une fin et quelle elle est. — A. — L'âme, tant végétative que sensitive, est mortelle, c'est-à-dire qu'elle *peut* et *doit* périr. — En effet, l'âme des plantes, comme celle des animaux, dépend de la matière dans son existence comme dans son action. Or le corps s'use, se dissout tout naturellement ; donc périt aussi l'âme qui l'informe.

Preuve de la *majeure*. — Le principe de la vie organique ne subsiste pas par lui-même ; il subsiste dans la matière et seulement avec la matière, dont il est la forme ; à ce point qu'il est incapable seul d'aucune opération inorganique.

Preuve de la *mineure*. — C'est un fait prouvé par l'expérience quotidienne, puisque sans cesse il y a des organismes anciens détruits, et des nouveaux qui apparaissent.

La *conclusion* ressort de ce qu'il est impossible d'admettre l'immortalité d'une âme qui par sa nature n'a ni subsistance, ni opération propre. Une force organique sans organe n'a plus de raison d'être. Donc elle périt.

B. — Mais la manière dont périt le principe de la vie organique pourrait être ou la *corruption* ou l'*annihilation*, ou *le retour à l'état de puissance*. Or :

1° Ce n'est pas par *corruption* ou dissolution : un être simple ne saurait se dissoudre en parties ; d'autre part, ce qui n'a pas la puissance de subsister par soi, ne pouvant être atteint dans cette subsistance, ne saurait se corrompre.

2° Ni par *annihilation*, probablement du moins. En effet, aucune parcelle de matière n'est anéantie : « rien ne se crée, rien ne se perd ». Si cela est vrai d'un atome, à plus forte raison d'une âme.

3° Il faut donc admettre que le principe vital rentre dans *la puissance* de la matière, d'où la génération l'avait tiré.

Probablement, disons-nous, car pour certains scolastiques, l'hypothèse de l'annihilation serait aussi probable.

114. Signes et phénomènes de la mort[1]. — A. — La cessation complète de toutes les fonctions de la vie végétative est

1. Farges, *La vie*, ch VIII, *La mort et les réviviscences*.

le signe probable de la mort ; mais de signe infaillible, il n'en est qu'un : la putréfaction, car pour avoir cessé d'exister en acte, on ne saurait conclure que la vie a cessé d'exister en puissance. Il existe des faits indubitables et très nombreux de vie latente ou de mort apparente : tels les cas de léthargie, tels ces faits bien constatés d'animaux et de plantes entièrement congelés ou desséchés, puis lentement ramenés à la vie, en humectant la plante ou en réchauffant l'animal.

B. — Le phénomène de la mort a deux étapes :

Première étape. — L'organisme se résout d'abord en plusieurs systèmes de cellules ou en un nombre incalculable de cellules vivantes, qui, l'individu une fois mort, ont chacune une vie végétative et même sensitive, indépendante, quoique incomplète. Sur ce point les témoignages des savants anciens et modernes sont décisifs. Les médecins surtout ont souvent constaté ce phénomène sur les animaux soumis à la vivisection et sur les hommes décapités (n. 108).

Seconde étape. — Ces cellules vivantes se résolvent bientôt en agrégats de molécules chimiques, et, par leur désagrégation plus ou moins rapide, « retournent en poussière », selon le mot de l'Ecriture.

LIVRE QUATRIÈME

LA NATURE.

Après avoir parlé du monde, et étudié son origine et sa nature, il nous reste à nous demander *pourquoi il a été fait*, c.-à-d., quelle est *sa fin*. — Considéré dans son activité, et dans son évolution vers sa fin, le monde prend le nom de *nature* ; nous étudierons en quatre chapitres : 1° la *Constitution* de la nature ; 2° les *Dérogations* aux lois de la nature ; 3° le *Cours* de la nature ; 4° la *Fin* de la nature.

CHAPITRE PREMIER

CONSTITUTION DE LA NATURE.

Pour mettre en lumière cette constitution, il faut expliquer trois choses : la *notion*, les *lois* et l'*ordre* de la nature.

ARTICLE I.

Notion de la nature.

115. Définition de la nature. — A. — *Ce mot a des sens multiples* : tantôt il désigne l'ensemble des êtres créés ; tantôt ses lois naturelles, c'est ainsi que l'on dit : la nature ne fait rien en vain ; tantôt l'essence de chaque être ou sa forme substantielle ; mais le plus souvent, il signifie le principe actif ou passif du mouvement et du repos.

B. — Dans le sens où nous le prenons ici, le mot nature désigne : *Un principe premier et permanent de passion et d'action, intrinsèque à un être ou commun à tous les êtres.*

1° C'est *un principe d'action et de passion*, c'est-à-dire la source d'où découlent toutes les modifications, tous les mouvements soit actifs, soit passifs de l'être.

2° C'est un principe *premier* : en effet, les forces ou les facultés qui concourent directement à l'opération de l'être, sont les principes *prochains* de cette opération, et elles découlent elles-mêmes de l'essence ou nature de l'être.

3° C'est un principe *permanent*, comme la substance de l'être elle-même. La substance peut, en effet, être considérée en elle-même, ou relativement à ses opérations. Or la substance, en tant que douée de forces, et source première de toute activité dans l'être, s'appelle aussi la nature de l'être.

4° Ce principe se trouve dans *chaque être*. La nature n'est pas, en effet, une chose distincte des êtres créés, mais elle est en chacun, et se multiplie avec eux : rien n'est plus *intime* à l'être même ; aussi se distingue-t-elle de Dieu, qu'on appelle quelquefois Nature, parce qu'il est l'auteur des natures créées par lui dans le monde : de là la distinction de certains philosophes entre la nature *naturante* et la nature *naturée*.

5° Enfin, le mot nature désigne souvent la *collection* et

l'ensemble des choses créées, en tant qu'elles poursuivent leur fin, par leur activité propre. En ce cas, on ne doit point entendre par ce mot une substance générale qu'on appellerait « force génératrice » ou « milieu plastique », comme plusieurs l'ont imaginé. Une telle substance, qui ne serait ni corporelle ni spirituelle, et qui répandrait la vie dans tout le monde physique, est une pure fiction, que repoussent à la fois l'autorité et la raison.

116. Le naturel et ce qui n'est pas naturel. — A. — Est *naturel* tout ce qui « est selon les exigences, les forces, la fin de chaque nature individuelle, ou de toutes les natures créées, prises collectivement ».

Nous avons dit : 1° selon les *exigences* : il y a, en effet, certaines conditions sans lesquelles on ne peut concevoir aucune nature, par ex., les éléments qui constituent l'essence de l'être, et aussi les forces dont il a besoin pour agir.

2° Selon les *forces* : en effet, tout ce qu'un être peut faire par ses seules forces, découle de sa nature.

3° Selon la *fin* vers laquelle chaque être évolue par son opération. C'est ainsi qu'il est naturel à l'homme d'avoir un corps et une âme, des facultés, des actes et une fin.

Comme on le voit, l'essence n'est pas la seule chose naturelle dans un être, et le mot *naturel* a une acception plus large que le mot *essentiel*.

B. — N'est *pas naturel*, au contraire, tout ce qui ne constitue pas l'essence, ou n'en découle pas directement ou indirectement. Mais il faut distinguer le surnaturel et le préternaturel.

On appelle *surnaturel* un être qui surpasse toute la nature créée, ou bien toute participation par similitude à un tel être dans une nature créée. Ainsi l'Etre divin est surnaturel ; sa grâce, à laquelle aucune créature n'a droit, l'est pareillement, et s'appelle surnaturelle par participation gratuite.

On appelle *préternaturel* quelque chose de naturel en soi, mais qui se fait dans une nature quelconque en dehors du mode normal d'opération de cette nature : si Pierre, par ex., d'ignorant qu'il était, devient subitement savant ; si un aveugle recouvre subitement la vue, et autres faits de ce genre, qui sortent du cours normal de la nature.

ARTICLE II.

Des Lois de la nature.

117. Définition et espèces de lois de la nature. — A. — On peut définir les lois de la nature : *le mode d'agir constant et uniforme que les agents physiques suivent dans leurs opérations.*

1° C'est un *mode d'action* propre à chaque être, et divers suivant leur nature ; il a donc son fondement intrinsèque dans les principes constitutifs de l'être, d'après cet axiome : « tel être, telle opération ». Aussi, considérée en dehors des agents et de leurs opérations, la loi n'est-elle qu'une abstraction incapable de rien produire et de rien expliquer.

2° C'est un mode *constant* et *uniforme* : car les essences physiques étant permanentes et stables en chaque être, comme le sont ses propriétés naturelles, il est nécessaire qu'elles produisent toujours et partout les mêmes effets, dans les mêmes conditions, à moins qu'il ne survienne quelqu'empêchement extrinsèque. Ainsi la permanence de la loi est l'effet de la permanence des essences physiques.

B. — Il y a deux espèces de lois naturelles : les unes sont universelles, et régissent tous les êtres physiques ; les autres sont plus spéciales, et ne s'appliquent qu'à une espèce particulière d'êtres. — Les premières sont appelées aujourd'hui lois *cosmiques*, et représentent surtout le plan général de l'auteur de la nature ; les secondes lois *physiques*.

118. Lois très générales de la nature.— Les principales sont : la loi de sagesse, la loi de constance, la loi d'utilité, la loi de moyen naturel, la loi de simplicité, la loi d'unité, la loi de diversité et enfin la loi de continuité.

I. — La loi de *sagesse* s'exprime ainsi : « La nature est très sage et prévoyante », comme il convient d'abord à Dieu, puis à son œuvre.

II. — La loi de *constance* ou de *stabilité* : « la nature, dans les mêmes circonstances, produit toujours les mêmes effets. »

III. — La loi d'*utilité* qu'on formule ainsi : « La nature ne fait rien en vain. » Ce qu'on prouve facilement par l'expérience, car on ne trouve aucune loi inutile dans le monde, et tout y a sa fin propre.

IV. — La loi du *moyen naturel* gouverne aussi la nature ; car, la création une fois faite, Dieu n'agit plus immédiatement, mais médiatement ou seulement par les créatures, lorsqu'il s'agit d'effets que les causes secondes suffisent à produire.

V. — La loi de *simplicité* peut s'exprimer ainsi : « La nature suit toujours les voies les plus simples, et ne prend jamais les moyens compliqués, lorsqu'il y en a de plus simples. »

VI. — La loi d'*unité* est double : — *a) Le monde est un*, car tous les êtres ont une fin commune, c'est-à-dire que la diversité des corps physiques ne forme qu'un même système ; — *b) Chaque nature est déterminée à une fin spéciale*, par ex., l'œil à voir, l'oreille à entendre. La nature, en effet, n'étant pas libre, suit nécessairement la direction que lui a donnée son auteur.

VII. — La loi de *diversité* : « Il y a de la diversité dans l'unité ». C'est de leur combinaison que naissent l'ordre et la beauté du monde.

119. Etude particulière de la loi de continuité. — La loi de *continuité* est ainsi formulée par les anciens : « Le degré le plus élevé de la nature inférieure confine au degré le plus bas de la nature supérieure », ou par Leibnitz : « La nature ne fait pas de sauts. »

A la suite de S. Thomas [1], tous les scolastiques admettent cette loi. Mais ils rejettent le sens que lui donnent Leibnitz, les évolutionnistes et tous ceux qui prétendent qu'il existe dans le monde physique des essences équivoques et intermédiaires, en sorte que les êtres ne différeraient pas entre eux, à proprement parler, par leur essence, mais seulement par leur degré de perfection. Cette opinion nous paraît contredire l'expérience et la raison.

1° *La raison*, car il y a des propriétés par lesquelles les êtres diffèrent essentiellement, comme sont les facultés végétatives, sensitives et raisonnables. Soutenir que l'organique et l'inorganique, le sensitif et le non sensitif, le raisonnable et le non raisonnable sont une même essence, c'est admettre une notion impossible, puisqu'elle rassemble des propriétés contradictoires.

2° *L'expérience* montre que les adversaires n'ont jamais pu rencontrer de types vraiment intermédiaires.

1. Les uns supposent que les *cristaux* sont des êtres intermédiaires entre les minéraux et les plantes, et accordent ainsi la vie aux minéraux : nous les avons déjà réfutés (n. 93).

2. D'autres placent le *polype* entre la plante et l'animal : mais tout le monde admet aujourd'hui que le polype, comme l'enseigne Flourens, a des facultés sensitives et est un animal.

3. D'autres enfin veulent constituer une espèce intermédiaire entre l'animal et l'homme, et les transformistes y placent l'*anthropopithèque*, Locke les *crétins*, Büchner les *sauvages*. Mais en ces allégations, rien de vrai : le fameux anthropopithèque est encore à trouver, on le cherche vainement ; quant aux crétins et aux sauvages, si peu intelligents qu'ils soient, ils ne sauraient être placés hors de l'espèce humaine [2].

1. *Contra Gent.*, L. II, c. 68. — 2. Guibert, *Les Origines* ; Farges, *La vie*, p. 520.

120. Immutabilité des lois physiques. — Tous les naturalistes qui nient l'existence de l'Être suprême, ou son intervention dans les choses de la nature, exagèrent cette immutabilité. En voici le véritable sens.

THÈSE

Les lois de la nature sont en soi absolument contingentes, mais, dans l'hypothèse de la création, quelques-unes sont nécessaires, la plupart contingentes.

I. — *En soi elles sont contingentes*[1]. — Car tous les êtres de ce monde sont contingents, ou peuvent être conçus comme non existants ; à plus forte raison, les lois naturelles pourraient ne pas être, ou être différentes, puisqu'elles ne sont que des modes d'action de ces êtres contingents. On conçoit, par ex., que le soleil eût pu tourner en sens inverse ; rien de contradictoire en cela.

II. — Dans l'hypothèse de la création, certaines lois sont nécessaires : on les dit *hypothétiquement* nécessaires.

a) Les unes, en effet, sont nécessaires à la *constitution des essences* ; si, par ex., il existe un homme, il est nécessairement composé d'un corps et d'une âme.

b) D'autres sont les *propriétés nécessaires* des essences : que cet homme, par ex., puisse sentir et comprendre.

c) D'autres enfin sont des *conséquences* qu'on ne peut nier sans se contredire, car, comme dit S. Thomas, « si Pierre est assis, il ne peut à la fois être assis et debout » : sans cela, la même chose pourrait à la fois être et ne pas être.

III. — Mais la plupart des autres lois sont *contingentes*. — Car elles dépendent de conditions et de circonstances qui sont elles-mêmes contingentes, et peuvent ne pas se produire. Si, par ex., Dieu refuse son concours, le feu ne pourra brûler le martyr ; ou s'il supplée à l'insuffisance des causes secondes, le malade pourra guérir subitement, la vie pourra renaître dans un mort. Donc la plupart des lois sont contingentes.

Obj. — Les essences des choses sont immuables ; or les lois naturelles découlent des essences. Elles sont donc aussi nécessaires.

Rép. — Les essences des choses sont immuables, *je dist.*, les essen-

1. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* ; *De l'idée de la loi naturelle dans la science.*

ces métaphysiques, *j'acc.* ; les essences physiques, *je dist.* encore : en soi, *passe*, car les choses peuvent être détruites ou changées par une autre forme ; mais dans leurs opérations, *je le nie*. Car : 1° l'opération est un accident de l'essence, que l'on peut suspendre sans aucune contradiction ; 2° l'opération elle-même dépend non seulement du concours divin, mais de diverses circonstances, par ex., la masse, la position, la distance, qui peuvent changer même naturellement, soit par l'intervention de l'homme, soit par le concours de causes accidentelles.

ARTICLE III.

De l'Ordre de la nature.

121. Définition et division de l'ordre. — A. — L'ordre physique est *une adaptation des êtres de la nature à la poursuite de la fin spéciale à chacun, ou commune à tous, suivant des lois déterminées.*

Nous avons dit : 1.— *Une adaptation* ; aussi l'ordre suppose-t-il une intelligence, qui donne à chaque créature une fin, et dispose tout en elle vers la poursuite de cette fin (Ont., 70).

Or 2. — Cette fin peut être *particulière* à chaque créature ou *commune* à toutes : mais il faut l'*unité dans la fin*.

De plus 3. — La fin dont il s'agit ici est proportionnée aux êtres physiques, elle leur est *naturelle* : elle découle de la nature même des corps, et peut être atteinte par ses forces naturelles : l'ordre naturel se distingue ainsi de l'ordre surnaturel, dans lequel le principe, la fin et les moyens sont au-dessus des forces de la nature.

Enfin 4. — L'ordre naturel suppose aussi les *lois* tant particulières que générales, dont nous avons déjà parlé : aucun être n'atteint sa fin, ni la cause première son effet dernier, que par l'intermédiaire des lois particulières ou générales.

B. — Il y a donc deux espèces d'ordres : l'ordre particulier et l'ordre universel ; aussi S. Thomas dit-il : « On peut considérer l'ordre à deux points de vue ; l'un, *général*, dépend de la cause première de toutes choses, et il embrasse par là même tous les êtres ; l'autre, *particulier*, dépend de chaque cause créée, et embrasse tout ce qui dépend de cette cause : ce dernier ordre est donc aussi varié que la diversité des causes créées ; chacun des ordres particuliers, toutefois, est subordonné à un autre, de même que les causes dépendent les unes des autres [1]. »

1. *Contra Gent.*, L. III, c. 98.

122. Existence de l'ordre général. — Contre les athées, les panthéistes, les matérialistes, les positivistes, les déistes et les fatalistes, nous établirons la thèse suivante :

THÈSE

Il existe dans chaque nature particulière, et dans toute la nature, un ordre admirable.

Preuve. — L'ordre de la nature suppose nécessairement quatre choses : *l'intelligence* dans l'ordonnateur, — *l'unité* dans la fin, — *l'universalité* dans les choses coordonnées, — enfin des *lois naturelles* pour poursuivre la fin ; or nous trouvons ces quatre conditions réalisées dans le monde physique.

1° *L'intelligence dans l'ordonnateur.* — En effet, la cause efficiente des choses est Dieu tout-puissant et très sage, qui ordonne l'univers « avec force et suavité » (Théod. n. 110).

2° *L'unité dans la fin.* — Car la fin dernière est la gloire de Dieu, puisque Dieu a tout créé pour lui-même. Ces deux points seront démontrés en Théodicée (n. 112) ; il y a donc unité et dans les causes efficientes, et dans les causes finales qui meuvent le monde.

3° *L'universalité dans les choses coordonnées.* — Elles sont, en effet, toutes reliées entre elles par un triple lien *dynamique*, *téléologique* et *cosmique*. Le lien dynamique vient de la hiérarchie des causes efficientes ; le lien téléologique de la direction des êtres vers la même fin ; le lien cosmique, du concours des causes efficientes et finales à l'ordre de tout l'univers.

4° *Les lois naturelles* — quatrième condition de l'ordre — existent aussi, comme la science le prouve ; elles conduisent chaque être à sa fin particulière, et tous ensemble à la fin générale [1].

Il est donc certain qu'il y a dans le monde un ordre admirable.

CHAPITRE SECOND

DE LA DÉROGATION AUX LOIS DE LA NATURE OU DU MIRACLE.

La nature évolue vers sa fin suivant des lois : Dieu peut cependant produire par le miracle quelque dérogation à ces lois. Pour bien le comprendre, il nous faut étudier : 1° la *Théorie du miracle* ; 2° les *Erreurs* concernant le miracle.

1. *Sum. Theol.*, q. 22, a. 6, ad 2um. — *Contra Gent.*, L. III, c. 98.

ARTICLE I.

Théorie du miracle.

C'est au théologien à étudier longuement le fait du miracle ; le philosophe doit seulement établir les principes généraux sur sa *nature*, sa *possibilité* et sa *connaissance*.

123. Nature du miracle ; ses espèces [1]. — A. — Le mot miracle (du verbe *mirari*) désigne en général un fait qui cause l'étonnement. On le définit : *Un fait sensible qui s'accomplit en dehors de l'ordre normal de toute la nature créée, et partant imputable à Dieu seul.*

Le miracle est donc un fait qui n'est pas naturel, c'est-à-dire qui dépasse les forces de toute la nature créée. On le dit *insolite*, parce qu'il n'est pas dans le cours naturel des choses, mais il faut bien remarquer avec S. Thomas, que « le mot insolite, appliqué au miracle, n'implique pas la rareté du fait, il exclut seulement le cours habituel de la nature ». — Le miracle est aussi un fait *sensible*, qui peut ordinairement être connu de tous, et qui « montre admirablement la toute puissance, et la science infinie de Dieu », aussi le considère-t-on comme un signe certain de révélation divine, parfaitement approprié à l'intelligence de tous.

B. — Le miracle est de trois sortes : car il peut paraître au-dessus de la nature, contre la nature, ou en dehors de la nature. — Il est *au-dessus* de la nature, quand il surpasse tellement les forces créées, qu'il ne peut être produit que par la seule puissance infinie de Dieu, par ex., la résurrection des morts. — Le miracle est *contre* nature, lorsque Dieu pour le reproduire, a rencontré une disposition contraire dans les tendances de la nature ; ainsi les trois enfants dans la fournaise ne sont pas brûlés. — Enfin on appelle miracle *préternaturel*, un effet qui ne surpasse les forces de la nature, que *par la manière* dont il est produit ; par ex., la guérison subite d'une maladie, sans aucun des remèdes requis

On voit par là que la création du monde, ou celle de l'âme n'est pas un miracle, car elle n'est pas une violation de l'ordre naturel, mais au contraire la constitution ou la continuation de cet ordre.

124. Le miracle répugne-t-il à priori à la raison ?

THÈSE

Le miracle est possible.

Preuve. — Si le miracle était impossible, cela viendrait ou

1. Gondal, *Le surnaturel*, L. II, p. 101.

de la nature des lois physiques ou de Dieu. Or ni l'un ni l'autre n'est soutenable.

1° Les *lois du monde* physique ne sont ni absolues, ni immuables (n. 120); or ce qui n'est pas absolu supporte le changement; donc *a priori*, le miracle n'est pas incompatible avec les lois de la nature.

Et cela est également vrai du miracle préternaturel, supranaturel, et contranaturel. — *a*) Dieu peut faire assurément sans la nature ce qu'elle fait elle-même grâce au concours divin, par ex., Dieu peut produire subitement la guérison que le médecin ne procurerait que lentement. — *b*) Il peut aussi faire dans la nature ce qu'elle n'aurait jamais pu faire elle-même, abandonnée à ses seules forces, par ex., prédire les événements futurs. — *c*) Enfin il peut empêcher ou suspendre certains effets accidentels d'une cause particulière, par ex., les flots de la Mer Rouge, le cours du Jourdain. Le miracle ne répugne donc nullement au point de vue des lois de la nature.

Qu'on ne dise point que les lois sont détruites par le miracle. Car la loi naturelle de la mort, par ex., n'en est ni moins constante, ni moins universelle, parce qu'un mort aura été ressuscité. Malgré cela les hommes continuent à mourir, et une fois morts, ne ressuscitent point. « On parle très improprement, dit Bergier, quand on dit qu'un miracle viole, dérange, interrompt, change, bouleverse les lois de la nature ; il ne fait que suspendre l'effet particulier d'une de ces lois, le reste de l'univers va son train comme auparavant [1]. »

2° Le miracle ne répugne point non plus du *côté de Dieu*. Dieu, en effet, qui a établi librement les lois physiques, peut à coup sûr leur avoir imposé de toute éternité une limite ou une exception. Rousseau lui-même en a fait l'aveu en ces termes : « Dieu peut-il faire des miracles ? C'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies ? Cette question, sérieusement traitée, serait impie, si elle n'était absurde : ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir : il suffirait de l'enfermer [2]. »

1. Gondal, *Le surnaturel*, p. 181. — 2. Troisième lettre de la Montagne.

125. Peut-on connaître et discerner le vrai miracle ?

THÈSE

Le miracle est connaissable, tant comme fait historique, que comme fait surnaturel.

A. — *Preuve.* — Tous les faits extérieurs, sensibles, quels qu'ils soient, peuvent être vus, entendus, perçus par les sens ; partant, ils sont objet de témoignage ; à plus forte raison, si, comme c'est le cas pour beaucoup de faits miraculeux, ils sont faciles à saisir, d'une grande importance, accomplis devant de nombreux témoins. Naturels ou surnaturels, les faits sont des faits, et du domaine de l'histoire.

C'est donc une grave erreur d'avoir écrit, par ex., « que la résurrection n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait d'ordre purement surnaturel, supra-historique, et qu'elle n'est pas démontrable par le seul témoignage de l'histoire [1] ». Il est manifeste, en effet, qu'un homme soit vivant et marchant, soit mort et dans un tombeau, soit ressuscité et palpable sont trois faits sensibles et objets de témoignage.

Il est vrai que la méthode historique ne saisit pas la cause, qui les produit et n'établit pas, par ex., la *surnaturalité* d'une résurrection. Mais elle ne prouve pas davantage le caractère naturel des faits qu'elle rapporte. Ceci est du ressort des sciences supérieures, et concerne la discernibilité du miracle, et non sa *constatation* historique.

B. — La difficulté est plus grande quand il s'agit *de discerner* le vrai miracle de certains faits extraordinaires produits par des forces cachées de la nature, par l'artifice des hommes, ou par le prestige des démons. Aussi ne manque-t-il pas de gens qui, tout en reconnaissant la possibilité du miracle, nient, comme Rousseau, sa *discernibilité*, et d'autres qui sans raison se montrent trop exigeants avant d'admettre son existence.

Cependant, il y a des signes distinctifs fournis par la science, la philosophie, la morale et la théologie : 1° Le miracle se distingue *des faits naturels*, toutes les fois qu'il contredit une seule loi de la nature scientifiquement certaine ; telles sont : la résurrection d'un mort ; la guérison subite d'une lésion organique, etc. — On ne peut attribuer de tels faits à des forces

1. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 169.

occultes de la nature, que la science révélerait plus tard, car la nature ne se contredit point elle-même.

2. Il se distingue des faits produits *par l'artifice des hommes*, ou *les prestiges du démon*, lorsque son *auteur*, son *objet*, ses *circonstances* et sa *fin* montrent clairement la toute-puissance de Dieu et son infinie sagesse. Tels sont les miracles rapportés dans nos livres saints : leurs auteurs se recommandent par leur sainteté ; l'objet et le mode sont dignes de la divinité ; leur fin est la gloire de Dieu, la manifestation de la vérité et le salut des âmes : on le prouve en Théologie.

Renan n'est donc pas sérieux lorsqu'il pose comme condition nécessaire, que le thaumaturge fasse son miracle devant une commission de savants [1], ou, comme Voltaire l'avait déjà dit : « en présence de l'Académie des sciences de Paris, ou de la société royale de Londres, et de la Faculté de médecine, assistées d'un détachement du régiment des gardes [2] ».

ARTICLE II.

Principales Erreurs concernant le miracle.

126. Erreurs concernant la nature du miracle. — De nombreux philosophes admettent le nom de miracle, mais en changent la nature, en donnant du miracle des définitions *fausses* ou *incomplètes*.

A. — D'abord *Spinoza* définit le miracle : « L'œuvre de la nature, dont nous ne pouvons, nous, ou tout au moins celui qui écrit ou raconte le miracle, expliquer la nature par l'assimilation à un autre fait normal [3]. » Un fait ne serait donc miraculeux que *relativement* aux opinions ou à l'ignorance des hommes ; en soi, il ne surpasserait pas les forces de la nature.

Locke s'éloigne peu de Spinoza, lorsqu'il donne cette définition admise par beaucoup de contemporains : « le miracle est une opération sensible, qui, dépassant la portée du spectateur, est jugée par lui, contraire au cours normal de la nature, et considérée comme divine [4]. »

Ces définitions ruinent la vraie notion du miracle ; car, d'après Spinoza et Locke, le miracle n'est pas un fait accompli en dehors de l'ordre de *toute la nature créée*, mais un effet naturel et sensible, que l'ignorance ou le préjugé des hommes tient pour miraculeux.

B. — Il y a d'autres définitions, qui se rapprochent davantage de la vérité, mais qu'on ne peut admettre, parce qu'elles ne donnent point une notion complète du miracle.

1. *Vie de Jésus*, De même Strauss, Paulus, Bauer. Voyez leurs objections dans le livre de M. Vallon, *De la croyance due à l'Evangile*. — 2. Dict. Phil., Art. *Miracle*. — 3. *Traité théologico-politique*, c. VI. — 4. *Traité des miracles*.

Ainsi *Malebranche* prétend que le miracle est l'effet de lois naturelles, qui nous sont inconnues. « Je prétends qu'alors Dieu agit en conséquence de lois générales, qui nous sont inconnues [1]. »

Houtteville appelle miracle un effet inaccoutumé, étonnant, qui n'est point produit en dehors des lois du monde physique, mais « par des forces cachées de la nature [2] ». De même, Charles Bonnet définit le miracle « un effet contraire au cours *habituel* de la nature, émanant, sous l'action de Dieu, de l'ordre *occulte* des causes naturelles [3] ».

Clarke enfin appelle miracle « un effet contraire au cours *habituel* de la nature, produit par une intervention *inaccoutumée* de quelque être intelligent supérieur à l'homme [4] ».

Toutes ces définitions sont à rejeter, parce qu'elles ne manifestent pas la vraie nature du miracle, et ne montrent pas la différence essentielle qu'il y a entre lui et les faits naturels. D'après elles, le miracle ne serait, en effet, qu'une chose inaccoutumée, étonnante ; mais il ne surpasserait point les forces de *toute la nature créée* et surtout *diabolique*. — De plus, de telles définitions ouvrent la voie au spiritisme, à l'occultisme et à l'incrédulité ; car elles supposent que le miracle ne dépend que des forces naturelles occultes, ce qui est faux.

127. Erreurs concernant l'origine du miracle [5]. — Le *magnétisme*, l'*hypnotisme* et le *spiritisme* se proposent de produire des effets inaccoutumés et merveilleux, par exemple : les *convulsions*, le *sommeil* magnétique, le *somnambulisme*, la *vision à distance*, des *apparitions* magiques, des *guérisons* étonnantes, surtout au moyen de la *suggestion* et autres procédés de ce genre. Aussi beaucoup de personnes font-elles le raisonnement suivant : ou bien le miracle à les mêmes causes ; ou bien, s'il existe, on ne peut le *distinguer*. Il n'y a donc rien de sûr au sujet de l'origine divine des miracles.

Rép. : *Nous nions la parité*. — Le magnétisme, en effet, et surtout la suggestion, ne produisent chez les hypnotisés que des effets naturels, dont certaines limites sont bien connues de la science. Ils produiront, par ex., la guérison d'une maladie nerveuse, mais jamais la guérison subite d'une lésion organique. — De son côté le spiritisme utilise des forces occultes, quelquefois diaboliques ; mais ces faits merveilleux ne montrent jamais les caractères des faits divins : c'est-à-dire que dans les *auteurs*, dans la *fin*, dans l'*objet*, dans les *circonstances* de ces faits,

1. Entretien VIII sur la métaphysique. — 2. *De la religion chrétienne*, c. V. — 3. *Palingénésie philosophique*. — 4. *De la religion*, ch. XIX. — 5. Mesmer (1733), *Mémoire sur la découverte du magnétisme*, *Précis historique de faits relatifs au magnétisme*, etc. — R. P. Matignon, Mirville, *Les esprits et leurs manifestations* ; — Debreyne, *Pensées d'un croyant catholique* ; — *Examen du magnétisme animal* ; — De Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons* ; — Ribet, *La mystique divine et ses contrefaçons* ; — P. Ahn, *Ste Thérèse*.

on ne trouve rien de grave, de saint, de religieux, de vraiment digne de Dieu. Au contraire, le miracle proprement dit se manifeste, nous l'avons vu, par ces notes et ces critères particuliers. Bien plus, indépendamment de ces notes, de nombreux miracles surpassent si évidemment les forces créées, qu'on ne peut les attribuer qu'à Dieu seul, par exemple, la résurrection des morts. Le miracle n'est donc pas toujours impossible à discerner.

CHAPITRE TROISIÈME

LE COURS DE LA NATURE.

128. Qu'est-ce que le cours de la nature ? — Le cours de la nature est la *série successive des effets, non seulement d'une seule nature, mais de toutes les natures de ce monde, d'après leurs lois naturelles.*

Le miracle, dont nous venons de parler, est une dérogation au cours de la nature, puisqu'il le suspend dans un cas particulier, sans pouvoir l'arrêter jamais universellement (n. 124). Il nous reste maintenant à étudier ce cours de la nature dans son évolution, et à nous demander s'il est possible qu'une nature évolue et se transforme en une autre, et si cette évolution pourrait se continuer dans un progrès indéfini.

Nous aurons donc deux articles : I. *L'Evolutionisme*, II. *Le Progrès indéfini.*

ARTICLE I.

L'Evolutionisme.

129. Etat de la question [1]. — A. — *La question.* — La géologie montre que la terre n'a pas toujours été habitée, et que les *espèces* tant animales que végétales ont souvent changé depuis la première apparition des habitants du globe jusqu'à nos jours. De là est née pour les savants cette question : Dieu

1. Farges, *La vie et l'évolution*, p. 265 et sq. ; *Conférences eccl. de Paris*, 1896 ; *Annal. de phil.*, déc. 1897, janv. 1898, *L'évolution et les évolutions* ; — Guibert, *Les origines* ; — Blanchard, *La vie et les êtres animés* ; — Jousset, *Evolution et transformisme* ; — de Nadaillac, *Problèmes de la vie* ; — L. de Lestrade, *Transformisme et Darwinisme* ; — de Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs ; Les Emules de Darwin ; L'Espèce humaine* : — Pour l'évolution : Lamark, *Phil. zoologique ;* — Darwin, *Origine des espèces* ; *Descendance de l'homme* ; — Haeckel, *Hist. de la création*; — Gaudry, *Les enchaînements ;* Essai de Paléontologie philosophique, 1896 ; — Huxley, E. Perrier, P. Leroy, Mivart, R. P. Zahm, etc.

a-t-il créé successivement toutes les espèces de végétaux et d'animaux, ou bien toutes les espèces descendent-elles d'un même ancêtre ? La première hypothèse est celle du *Créatianisme*, la seconde de l'*Evolutionisme* ou *Transformisme*.

B. — *Notions.* — Tout d'abord, il nous faut définir l'espèce dont nous nous occupons, soit l'espèce métaphysique, soit l'espèce scientifique : et aussi distinguer soigneusement de l'espèce les races et les variétés.

Au point de vue *philosophique*, l'espèce est la collection des individus qui ont un même type essentiellement semblable, et essentiellement différent des autres groupes spécifiques. La variété est constituée par un groupe d'individus, qui diffère notablement et non essentiellement du type spécifique ; si elle se multiplie par la génération, on l'appelle race.

Au point de vue *scientifique*, ces définitions sont également vraies, car, en classant les espèces, les savants ont toujours eu la pensée de former des groupes naturels ou essentiels, et non pas des groupes artificiels ou purement conventionnels. Y ont-ils toujours réussi ? C'est une autre question. En outre, ils ont essayé d'introduire dans leurs définitions de l'espèce quelques-uns des signes distinctifs auxquels on peut les reconnaître (filiation, fécondité indéfinie, etc.) : ce qui est un problème des plus ardus.

C. — *Opinions.* — Si l'on se contentait de soutenir que les espèces de nos classifications botaniques et zoologiques, ne sont pas de véritables espèces, et que ce titre n'appartient qu'à un groupe supérieur, tel que genres ou familles..., ce ne serait là qu'une question de classification, sans aucune portée philosophique, que les recherches de la science pourraient seules éclaircir. Des savants hostiles à l'évolution, tels que Linné, ont déjà proposé cette hypothèse ; et, en ce sens, le créatianisme est compatible avec certaines évolutions *partielles*. — Mais l'évolutionisme universel va plus loin. Il prétend qu'il n'y a plus d'espèces, dans le sens véritable de ce mot, et que les genres eux-mêmes, les familles, les ordres, les classes et les embranchements ne sont que des variétés accidentelles issues d'un ancêtre commun. Les plus hardis vont même jusqu'à prétendre que les minéraux et les plantes, l'homme et l'animal, ne diffèrent pas essentiellement, et font ainsi l'unité

ou plutôt la confusion des natures du haut en bas de l'échelle des êtres. Or c'est là une hypothèse métaphysique, qui ne saurait être de la compétence exclusive du savant, et qui doit aussi relever du métaphysicien.

D. — *Principes de solution.* — 1° *Il y a dans la nature des êtres d'espèces ou d'essences différentes.*— Nous l'avons déjà prouvé pour le monde minéral, à la lumière du principe : « telle opération, tel agent » (n. 44-46). La preuve est la même pour les vivants. Ici l'unité d'essence est encore manifestement contredite par la multiplicité des caractères anatomiques, morphologiques, physiologiques et psychologiques essentiellement différents et souvent irréductibles.

2° *Les formes spécifiques ne peuvent changer d'essence*, malgré les variations de leurs propriétés accidentelles ; encore moins peuvent-elles dériver les unes des autres. Autant vaudrait dire que le cercle peut produire le carré, et que tous les métaux peuvent se changer en or.

130. Définition du transformisme ; ses espèces. — A. — Le transformisme peut se définir : une pure hypothèse, d'après laquelle la vie, partie des états les plus infimes de la matière, se serait élevée graduellement par une série d'évolutions, jusqu'à son plus haut degré, qui est la vie humaine.

B. — Les transformistes se divisent, lorsqu'il s'agit d'indiquer le principe, les moyens et l'étendue de cette évolution.

1° Le *principe.* — Tous les spiritualistes sont unanimes à admettre Dieu comme cause première et directrice de l'évolution. Ils trouvent même dans ce fait une nouvelle preuve de la nécessité d'une intelligence ordonnatrice. Au contraire, les athées, les matérialistes, les panthéistes placent ce principe uniquement dans les forces cosmiques, à l'exclusion de Dieu. Mais leur erreur n'étant pas nécessairement liée à l'idée d'évolution, nous ajournons leur réfutation à la Théodicée.

2° Les *moyens.* — Ici les évolutionistes se divisent sans fin. Lamarck soutenait que « le besoin crée les organes », Darwin préconisait au contraire les influences extérieures : adaptation aux milieux, lutte pour la vie, sélection naturelle, etc. Lamarck enseignait la transformation des adultes, Geoffroy St-Hilaire celle des embryons. Ceux-ci adoptent les transformations insensibles, ceux-là les transformations brusques. Aujourd'hui

la plupart désespèrent de découvrir le mystérieux *comment*, et quelques-uns reviennent à l'opinion de S. Augustin qui paraît n'admettre qu'une évolution apparente : la matière aurait été ensemencée à l'origine de germes spécifiquement distincts, qui seraient éclos à leur heure et dans les conditions favorables.

3° *Son étendue.* — Sur ce dernier point les divergences ne sont pas moindres. Les plus exagérés, les monistes absolus, étendent l'évolution de l'atome minéral à l'âme humaine. Les autres ne soutiennent que l'évolution des vivants. Les spiritualistes en excluent l'homme, sinon à cause de son corps, au moins à cause de son âme spirituelle. Enfin dans le règne végétal ou animal, les savants tendent de plus en plus à rejeter l'idée d'une évolution unique. Huxley, Gaudry et Delbœuf la déclarent complètement insoutenable. Dieu aurait créé un nombre considérable d'ancêtres dont les types essentiels n'auraient varié que « quantitativement » et non « qualitativement ». Dans cette opinion moyenne, évolutionistes et créatianistes tendent de plus en plus à se rapprocher et à se confondre.

131. Que penser de l'évolution universelle et sans limite ?

THÈSE

L'évolutionisme universel, ne serait-il ni athée, ni impie, est un système faux.

Il est faux dans ses principes, son terme et ses moyens.

1° *Dans ses principes* ou postulats, savoir : la négation des essences distinctes ou de leur immutabilité ; la génération spontanée ; la plasticité sans limite des organismes et le progrès indéfini. Toutes ces erreurs sont déjà réfutées (n. 44, 129, 110), ou le seront bientôt (n. 132, 133).

2° *Dans son terme*, qui est de faire sortir spontanément la vie du non-vivant, le sensible de l'insensible, la raison de ce qui est sans raison, l'esprit de la matière, en un mot, de faire sortir le plus du moins, l'être du néant. Du reste, sur la question de l'homme et de l'*anthropopithèque* tous les savants de bonne foi (Gaudry, Wirchof, Wogt) ont, par des aveux récents, reconnu l'inanité de leur hypothèse (Psych., n. 222).

3° *Dans ses moyens.* — Le *besoin* de vivre créant la vie, le besoin d'organe créant les organes, le besoin d'ordre créant l'harmonie ; quoi de plus insuffisant qu'une telle explication ?

— La *sélection* naturelle et la *lutte pour la vie* tendraient à conserver les plus forts de chaque espèce, plutôt qu'à en créer de nouvelles. — L'*adaptation* aux milieux force sans doute les organes à se modifier, mais elle est impuissante à les créer. — Enfin l'*hérédité*, caractérisée par la « loi du retour », en vertu de laquelle les races domestiques et les hybrides retournent spontanément au type primitif, dès que la contrainte extérieure a cessé, est un moyen qui maintient, au contraire, les types au lieu de les transformer.

132. Que penser de l'Evolutionisme restreint ?

THÈSE

L'évolutionisme universel, serait-il restreint aux plantes et aux animaux sans raison, est contraire aux faits.

I. — Depuis *les temps historiques* les plus reculés, la science n'a pu constater aucune transformation d'espèces Elle a constaté, au contraire, leur fixité chaque fois que la comparaison a pu être faite. En outre, elle constate par la « loi du retour » aux types primitifs, qu'il y a vraiment des types essentiels dont la plasticité n'est nullement indéfinie, comme le prétend le Transformisme. Aussi, pour cette époque, la controverse est-elle à peu près éteinte, et le Transformisme s'est-il réfugié dans les temps préhistoriques, comme si les lois de la nature n'étaient plus universelles et nécessaires !

II. — Dans *les temps préhistoriques*, l'hypothèse est tenue en échec de deux manières :

1° *Argument négatif.* — Depuis un siècle de recherches, on a découvert des espèces nouvelles, mais aucun type de transition insensible entre les espèces, alors que ces types élaborés par des millions de générations devraient être innombrables. Des transformistes le reconnaissent, et M. Blanchard, de l'Académie des sciences, a pu renouveler son défi demeuré sans réponse : « Montrez-moi une fois l'exemple de la transformation d'une espèce ! »

2 *Arguments positifs.* — *a*) Les espèces parvenues jusqu'à nous sans évolution, depuis les époques quaternaires, tertiaires, secondaires et même primaires, sont déjà reconnues innombrables : l'évolution n'est donc pas la loi universelle de la nature. — *b*) Dès la première apparition de la vie (époque

cambrienne), on a découvert une multitude d'espèces distinctes : leur filiation est donc impossible.

Les variations probables de quelques types, ou évolutions partielles, ne prouvent donc nullement l'évolution universelle. « La seule conclusion possible est que nos classifications doivent être divisées et probablement simplifiées. C'est là, il faut en convenir, un mince résultat pour les orgueilleuses espérances que l'on avait conçues » (De Nadaillac).

133. Objections scientifiques et principes de solution. — 1er *Fait.*— La plasticité des formes organiques que le climat, la nourriture, le milieu suffisent à faire varier, prouve l'évolution universelle.

Rép. — Cette plasticité est très grande, quoique limitée strictement, *je le conc.* ; elle est indéfinie, *je le nie.* Nous l'avons déjà prouvé par la « loi du retour » aux types primitifs.

2e *Fait.* — La gradation dans l'échelle des êtres est certaine ; or elle ne s'explique que par leur filiation.

Rép. — *Je nie la min.* Pour prouver la filiation à travers des millions de générations, cette gradation devrait être insensible, au point de rendre impossible toute classification. Or il n'en est rien. « Il y aura toujours, avoue M. Contejean, des types distincts, parfaitement tranchés... entre lesquels il n'existe aucun type intermédiaire de transition. » — Du reste la même gradation se trouve chez les minéraux où la filiation n'existe pas : elle ne prouve donc qu'un ordre idéal.

3e *Fait.* — Les organes rudimentaires semblent des témoins de l'évolution passée ou future.

Rép. — *a*) Cette explication, ingénieuse dans plusieurs cas, est impossible pour bien d'autres cas, tel que les mamelles rudimentaires chez les mâles, où ces organes n'ont jamais servi et ne pourront jamais servir. — *b*) Ces organes sont bien mieux expliqués par la ressemblance ou l'unité des lois qui régissent l'évolution embryonnaire, et qui doivent produire des ressemblances soit entre mâles et femelles, soit entre toutes les espèces. — *c*) Du reste, puisque ces organes persistent malgré leur inutilité, « le besoin » ne suffit pas à détruire ou à produire les organes, et ce postulat de l'évolution se trouve ainsi contredit.

4e *Fait.* — L'embryologie constate que l'individu s'élève en revêtant successivement tous les types des espèces inférieures. L'évolution de l'individu est donc une répétition abrégée de celle de l'espèce.

Rép. — *Je nie la maj.* « A aucune phase de son développement un embryon humain n'est un véritable poisson, ni un reptile, ni un oiseau... Voilà ce qui fera tomber dans le discrédit cette anatomie transcendante » (E. Perrier).

5e *Fait.* — La paléontologie constate que les fossiles se succèdent

toujours et rigoureusement dans un ordre de plus en plus parfait.

Rép.— Je le nie.— a) Dès la première époque de la vie (cambrienne) apparaissent à la fois des rayonnés, des mollusques, des articulés et même des vertébrés. — *b*) Souvent les plus parfaits des types apparaissent les premiers, ou disparaissent sans postérité. — *c*) Très souvent les mêmes types persistent à travers tous les âges, sans changement. — *d*) Si quelques-unes semblent se modifier, on doit conclure à des évolutions partielles ou accidentelles, et nullement à l'évolution universelle.

ARTICLE II.

Du Progrès Indéfini.

134. Qu'entend-on par progrès indéfini : existe-t-il ? — A. — D'après certains évolutionistes, l'évolution du monde, après s'être élevée jusqu'à l'homme actuel, ne saurait s'arrêter là. Aussi les socialistes, les communistes, les positivistes, et beaucoup d'autres professent-ils avec ardeur le *progrès infini*. Parmi eux, on peut citer Condorcet, Saint-Simon, Fourier, Leroux, Reynaud, Renan, et même J. Simon, Bouillier, et H. Martin, quoique ces derniers soient plus modérés. D'après eux, le christianisme lui-même doit évoluer, car il est un état encore très éloigné de la civilisation parfaite. C'est surtout par la science, l'expérience le montre, que de jour en jour, toutes choses progressent : « Que sera le monde, demande Renan, quand un million de fois se sera passé ce qui s'est passé depuis 1793... Qui sait si la science infinie n'amènera pas un pouvoir infini [1] ? » Quelques-uns vont jusqu'à dire que le monde, c'est Dieu, non pas un Dieu achevé et parfait, mais un dieu qui est en train de se faire ; c'-à-d., que le monde progresse, et qu'à la fin, il deviendra Dieu lui-même : « En ce sens, dit Renan, Dieu sera plutôt qu'il n'est, il est en voie de se faire [1]. »

B. — Mais cette hypothèse du progrès infini est en contradiction avec l'expérience et avec la raison.

1. Elle contredit l'*expérience* car, comme le montre l'histoire des peuples, ce progrès n'est point continu ; bien plus, à certaines époques, beaucoup de choses bien loin de progresser semblent en décadence ; par ex., la moralité privée, le respect du droit des gens, des principes sociaux, et même les forces physiques des générations nouvelles. Et si l'on doit

1. Renan. *Les sciences de la nature et les sciences historiques.*

avouer que le progrès matériel avance, il n'en est malheureusement pas ainsi du progrès moral.

2. Il répugne à la *raison*, soit parce que du fini ne pourrait sortir une perfection infinie ; soit parce qu'au sens de nos adversaires évolutionistes, ce progrès infini implique la transformation des espèces ou des natures. Or, nous l'avons vu, autant les transformations accidentelles sont naturelles, autant les transformations d'essence sont impossibles.

Il y a, certes, un progrès légitime et possible, c'est celui de chaque chose en son genre, de chaque individu dans son espèce, de chaque science dans sa sphère et dans la mesure des forces humaines ; tout autre progrès est chimérique.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA FIN DE LA NATURE.

Il nous reste une dernière question : si le monde a une fin à atteindre et quelle est cette fin.

135. Y a-t-il dans le monde tendance vers une fin ? — Les matérialistes anciens l'ont nié, par ex., Epicure, — de même certains évolutionistes contemporains, par ex., Lamark, Darwin, — et aussi, la plupart des panthéistes. D'autre part, Platon et avec lui quelques rares philosophes, tout en accordant que Dieu dirige immédiatement les choses vers leur fin, ne mettent aucune tendance finale dans les choses elles-mêmes.

THÈSE

Il y a dans le monde physique une vraie finalité.

I. — Il y a une *finalité*, c.-à-d., que tous les corps qui composent le monde, tendent vers une fin qui leur est propre.

1. L'*expérience* le prouve, par ex., les yeux sont organisés pour voir : « Celui qui a fait l'œil, dit Newton, connaissait très bien les lois de l'optique. » De même les pieds sont faits pour marcher, les oreilles pour entendre, et ainsi de tous les autres corps tant organiques qu'inorganiques.

2. La *raison* aussi peut le démontrer : car tout agent agit toujours pour une fin (Ontol., n. 176) ; donc Dieu, cause efficiente du monde, s'est proposé une fin dans sa création, et par conséquent a dû assigner à chaque chose une fin spéciale.

II. — Cette finalité est dans *les choses elles-mêmes* : c'est la tendance même de chaque cause efficiente vers son terme. En effet, là où il y a une tendance habituelle à agir d'une façon plutôt que d'une autre, il y a vraiment finalité ; or cette tendance se retrouve dans chaque nature, et elle est intrinsèque aux agents eux-mêmes : il y a donc vraiment en eux une finalité.

L'*expérience* prouve la mineure : par le seul fait que les créatures agissent selon leur nature propre, elles le font d'une façon déterminée, et si on les en écarte, elles y reviennent aussitôt. C'est ainsi que, parmi les matières inorganiques, les cristaux tendent toujours à conserver leur forme propre ; de même, l'organisme vivant tend à se développer, à réparer ses blessures, à refaire ses membres, ou à reproduire le type primitif (loi du retour), s'il a été défiguré.

La même mineure se trouve confirmée par *la raison* : car il n'y a aucun motif de chercher une autre cause de cette finalité que la nature même, alors surtout que la notion essentielle de nature suppose cette finalité : « Celui qui dit que la nature n'agit pas pour un but, dit S. Thomas, détruit la nature, et tout ce qui est selon la nature. »

136. Quelle est la fin générale de la nature ?

THÈSE

La fin dernière de la nature ne peut être uniquement le bien de la société humaine ; c'est la gloire, de Dieu.

I. — *Ce n'est pas uniquement le bien de la société humaine.*

Ceci va à l'encontre de certains sociologiques contemporains, qui disent que l'humanité, prise individuellement ou collectivement, est la fin dernière du monde physique.

Preuve. — Dans la création, la Cause efficiente de l'humanité fut consciente, ou inconsciente. Dans le premier cas, elle a dû se proposer sa propre gloire, autrement elle n'aurait pu avoir une fin digne d'elle ; dans le second cas, elle n'a pu se proposer comme fin dernière le seul bien de l'humanité, car un agent inconscient ne peut se proposer aucune fin ; donc, dans l'un et l'autre cas, le seul bien de l'humanité ne peut être dit cause finale de toutes choses.

II. — Cette fin dernière est la *gloire externe de Dieu.*

Preuve. — La gloire, en général, consiste à être connu et admiré. La gloire intrinsèque de Dieu est l'ensemble de toutes les perfections, en tant que Dieu qui les connaît et les aime, jouit par là d'un bonheur infini et éternel. — Quant à la gloire externe, c'est l'ensemble des mêmes perfections, en tant que connues des créatures, elles sont l'objet de leurs louanges. On peut donc raisonner ainsi :

L'agent souverainement parfait doit se proposer comme fin le souverain bien, qui n'est autre que lui-même ; autrement sa volonté serait mue par un bien imparfait, ce qui est contradictoire ; donc, par l'acte créateur, l'être parfait a eu pour fin sa propre gloire, non sa gloire interne qui ne peut être augmentée, mais la manifestation externe de cette gloire.

Toutefois, Dieu qui n'a besoin de rien, que de répandre les trésors de son être, trouve sa gloire à les communiquer aux créatures, en les créant, en sorte qu'en cherchant sa propre gloire, il nous remplit en même temps des richesses de sa bonté. Ainsi la gloire de Dieu et le bien des créatures se trouvent admirablement conciliés. C'est donc une même chose pour l'homme de glorifier Dieu, ou d'atteindre sa fin, la béatitude (Morale, n. 16).

137. Le monde peut-il être ordonné vers une fin surnaturelle ? — Nous répondons affirmativement, malgré les négations du rationalisme.

La révélation surnaturelle n'a, en effet, rien d'impossible ; au contraire, elle convient parfaitement aux attributs divins, et aux nécessités morales de l'homme déchu, qui, pour se relever, a besoin de la grâce de Dieu. Et, supposé que la révélation soit voulue, Dieu qui est infiniment sage a pu se servir du monde physique comme d'un instrument pour établir l'ordre surnaturel : par exemple, en prenant dans le monde physique les critères ou signes de la révélation, tels que le miracle, signe sensible si bien adapté aux besoins de notre nature et à l'intelligence de tous, savants et ignorants.

Il n'y a donc aucune raison de croire que l'ordre surnaturel n'est pas la fin de ce monde : quant à savoir si la révélation existe, nous laissons aux théologiens le soin de le dire et de le prouver.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS. . . . . I-XXIV

NOTIONS PRÉLIMINAIRES SUR LA PHILOSOPHIE. 1

I.

LOGIQUE

OU PHILOSOPHIE RATIONNELLE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. 11

PREMIÈRE PARTIE DE LA LOGIQUE

OU DIALECTIQUE.

LIVRE PREMIER DE LA DIALECTIQUE

LES TROIS OPÉRATIONS DE L'ESPRIT.

CHAPITRE I. **L'idée** 18

ART. I. — Nature de l'idée 18
ART. II. — Espèces d'idées 20
ART. III. — Classification des idées universelles 23

CHAPITRE II. **Le jugement**. 27

ART. I. — Nature du jugement. 27
ART. II. — Espèces de jugements 28
ART. III. — Des principes 30

§ I. Les principes en général. 30
§ II. Le premier principe 33

CHAPITRE III. **Le raisonnement** 35

Art. I. — Nature du raisonnement. 35
Art. II. — Espèces de raisonnements 37

LIVRE DEUXIÈME DE LA DIALECTIQUE

LES TROIS SIGNES DES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT.

CHAPITRE I. **Le terme** 40

Art. I. — Nature du terme. 40
Art. II. — Espèces de termes 43
Art. III. — Propriétés des termes 46
Art. IV. — Usages des termes 47

CHAPITRE II. **La proposition** 50

Art. I. — Nature de la proposition 50

Art. II. — Espèces de propositions. 53
§ I. Division primaire des propositions. 53
§ II. Division secondaire des propositions 57

Art. III. — Propriétés relatives des propositions 60
§ I. Opposition des propositions 60
§ II. Equipollence des propositions. 64
§ III. Conversion des propositions 65

Art. IV. — Usage des propositions 67

CHAPITRE III. **Le syllogisme**. 69

Art. I. — Structure du syllogisme 70
§ I. Eléments du syllogisme. 70
§ II. Règles du syllogisme 71

Art. II. — Propriétés du syllogisme 75
§ I. Figures du syllogisme. 75
§ II. Modes du syllogisme 78

Art. III. — Usage du syllogisme 82

Art. IV. — Espèces de syllogismes. 85
§ I. Le syllogisme hypothétique 86
§ II. Formes imparfaites du syllogisme 89

LIVRE TROISIÈME DE LA DIALECTIQUE

LES TROIS MANIFESTATIONS DU SAVOIR.

CHAPITRE I. **La définition** 92
Art. I. — Espèces de définitions 92
Art. II. — Règles de la définition. 94
Art. III. — Usage de la définition 96

CHAPITRE II. **La division** 97

CHAPITRE III. **L'argumentation** 100
Art. I. — L'argumentation en général. 100
Art. II. — L'argumentation apodictique 103
Art. III. — L'argumentation dialectique 107
§ I. La dialectique en général 107
§ II. L'analogie et l'hypothèse 109
Art. IV. — L'argumentation scolastique 110

CHAPITRE IV. **La sophistique** 114
Art. I. — Exposé de la sophistique. 114
Art. II. — Réfutation de la sophistique. 118

SECONDE PARTIE DE LA LOGIQUE

LA CRITIQUE.

LIVRE PREMIER DE LA CRITIQUE

CRITIQUE GÉNÉRALE OU THÉORIE DE LA CERTITUDE.

CHAPITRE I. **Existence de la certitude** 122
Art. I. — Le dogmatisme 122
Art. II. — Le scepticisme 124

CHAPITRE II. **Nature de la certitude**. 129
Art. I. — La vérité logique. 129
Art. II. — Divers états de l'esprit en face de la vérité. 131
Art. III. — La certitude. 134
Art. IV. — L'erreur 139

CHAPITRE III. **Motif suprême de certitude** 142

Art. I. — Nature du motif suprême de certitude 142
Art. II. — L'évidence 144

LIVRE SECOND DE LA CRITIQUE

CRITIQUE SPÉCIALE OU CRITÉRIOLOGIE.

CHAPITRE I. **Les critères intrinsèques** 149

Art. I. — Critère des sens externes 149
Art. II. — Critère des sens internes 154

§ I. Critère de la conscience 155
§ II. Critère de la mémoire 157

Art. III. — Critère de l'intelligence 159

§ I. Valeur objective de nos idées 159
§ II. Objectivité des universaux 163
§ III. Certitude des premiers jugements 169

Art. IV. — Critère de la raison 171

CHAPITRE II. **Les critères extrinsèques** 173

Art. I. — L'autorité en général 173
Art. II. — L'autorité humaine 176

§ I. Le témoignage des hommes 176
§ II. Le consentement universel 183

Art. III. — L'autorité divine 186

§ I. La révélation 186
§ II. Le rationalisme 188

CHAPITRE III. **Réduction des critères** 192

Art. I. — Réduction des critères extrinsèques 192
Art. II. — Réduction des critères intrinsèques 196

LIVRE TROISIÈME DE LA CRITIQUE

CRITIQUE PLUS SPÉCIALE OU MÉTHODOLOGIE.

CHAPITRE I. **Les termes de la méthode** 199

Art. I. — La science 200

§ I. Nature de la science 200

§ II. Division des sciences 202
§ III. Relations des sciences 205

ART. II. — Le doute méthodique 208
§ I. Question de droit 208
§ II. Question de fait 211

CHAPITRE II. **La méthode** 214

ART. I. — La méthode en général 214
§ I. L'analyse et la synthèse 214
§ II. Le procédé inductif 217
§ III. Le procédé déductif 222

ART. II. — Des diverses méthodes 224
§ I. Méthodes des diverses sciences 224
§ II. Méthode d'invention et d'enseignement 229

ART. III. — La méthode philosophique 230
§ I. Les fausses méthodes en philosophie 230
§ II. Vraie méthode de philosophie 236

II.

MÉTAPHYSIQUE

OU PHILOSOPHIE RÉELLE.

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

OU ONTOLOGIE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES 240

LIVRE PREMIER DE L'ONTOLOGIE

NATURE DE L'ÈTRE.

CHAPITRE I. **Notion de l'être** 245

ART. I. — Définition de l'être 245
ART. II. — Concept de l'être 247
ART. III. — Le néant ou la négation de l'être 249

CHAPITRE II. **L'essence de l'être** 250

Art. I. — Notion de l'essence. 251
Art. II. — Connaissance de l'essence 252
Art. III. — Propriétés de l'essence 254

CHAPITRE III. **L'existence**. 257

Art. I. — L'acte et la puissance 258
§ I. L'acte. 258
§ II. La puissance. 259
§ III. Rapports de l'acte et de la puissance 261

Art. II. — Nature de l'existence 263

CHAPITRE IV. **La possibilité**. 266

Art. I. — Concept du possible 266
Art. II. — Fondement du possible 268

LIVRE SECOND DE L'ONTOLOGIE

PROPRIÉTÉS DE L'ÈTRE.

SECTION I.

PROPRIÉTÉS TRANSCENDENTALES DE L'ÈTRE.

CHAPITRE I. **L'unité transcendentale de l'être**. 272

Art. I. — L'unité 273
Art. II. — L'identité 275
Art. III. — La distinction 277

CHAPITRE II. **La vérité transcendentale de l'être** 279

Art. I. — La vérité 279
§ I. Nature de la vérité métaphysique. 279
§ II. Existence de la vérité métaphysique. 281
§ III. Fondement de la vérité métaphysique 282

Art. II. — La fausseté 284

CHAPITRE III. **La bonté transcendentale de l'être** 286

Art. I. — La bonté 286
Art. II. — Le mal 287

SECTION II.

Propriétés très générales de l'être.

CHAPITRE I. **L'Ordre** 290

CHAPITRE II. **Le Beau** 292

Art. I. — Théorie du beau 292

§ I. Objectivité du beau 292

§ II. Définition du beau 294

§ III. Espèces du beau 296

§ IV. Perception du beau 297

Art. II. — L'expression du beau ou l'art 299

§ I. Notion de l'art 300

§ II. Division des arts 301

§ III. Objet de l'art 302

§ IV. Règles de l'art 304

CHAPITRE III. **La perfection** 305

Art. I. — Nature du parfait et de l'infini 305

Art. II. — Concept du parfait et de l'infini 308

LIVRE TROISIEME DE L'ONTOLOGIE

LES CATÉGORIES DE L'ÊTRE.

CHAPITRE I. **La substance** 312

Art. I. — Notion de la substance 312

Art. II. — Réalité des substances 315

Art. III. — Espèces de substances 317

Art. IV. — Individuation des substances 319

Art. V. — Subsistance de la substance 321

CHAPITRE II. **Les accidents** 324

Art. I. — Les accidents en général 324

§ I. Nature des accidents 325

§ II. Division des accidents 326

§ III. Distinction de l'accident de la substance 328

§ IV. Séparabilité des accidents et de la substance 330

Art. II. — Les accidents en particulier 333

§ I. La quantité 334

§ II. La qualité 337
§ III. La relation 339
§ IV. L'action et la passion 342
§ V. L'espace. 352
§ VI. Le temps 357
§ VII. La situation et l'habit 361

LIVRE QUATRIEME DE L'ONTOLOGIE

LES CAUSES DE L'ÊTRE.

CHAPITRE I. **Notions préliminaires sur les causes**. 363
§ I. Nature de la causalité. 363
§ II. Division des causes. 366

CHAPITRE II. **La cause efficiente** 367
ART. I. — Notion de la cause efficiente ; ses espèces. 367
ART. II. — Existence de la causalité 369
ART. III. — Le principe de causalité. 372

CHAPITRE III. **La cause matérielle et formelle** 375

CHAPITRE IV. **La cause finale** 377
ART. I. — Nature des causes finales. 377
ART. II. — Existence des causes finales. 380

CHAPITRE V. **Rapport des causes et des effets** 384

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

I.

COSMOLOGIE

LIVRE PREMIER DE LA COSMOLOGIE

LE MONDE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. 387

CHAPITRE I. **Nature du monde** 391

Art. I. — L'imperfection essentielle du monde. 391
Art. II. — La perfection relative du monde. 393
Art. III. — L'imparfaite unité du monde 397
§ I. L'unité du monde est accidentelle. 397
§ II. L'unité numérique du monde. 398

CHAPITRE II. **L'origine ou la création du monde** 399

Art. I. — Notion de la création 399
Art. II. — Le fait de la création. 402

CHAPITRE III. **La durée du monde** 405

Art. I. — L'antiquité du monde. 405
Art. II. — La formation du monde 408
Art. III. — La fin du monde. 410

LIVRE SECOND DE LA COSMOLOGIE

LES CORPS.

CHAPITRE I. **Les propriétés primaires des corps** 412

Art. I. — L'étendue des corps 413
Art. II. — Les forces physiques. 416

CHAPITRE II. **Les principes constitutifs des corps** 420

Art. I. — Etat de la question 420
§ I. Sens de la question. 420
§ II. Histoire des opinions 421
§ III. Principes de solution. 424

Art. II. — Solution de la question. 427
§ I. Existence de la matière et de la forme. 428
§ II. Théorie de la matière et de la forme 435
Art. III. — Confirmation de la solution. 444

CHAPITRE III. **Les propriétés secondaires des corps** . . . 447

Art. I. — Propriétés absolues de la quantité 448
Art. II. — Propriétés relatives de la quantité 453
Art. III. — Les qualités des corps. 458

LIVRE TROISIÈME DE LA COSMOLOGIE

LA VIE.

CHAPITRE I. **Les phénomènes de la vie** 461

ART. I. — Phénomènes vitaux en général 462
ART. II. — Phénomènes de la vie corporelle. 465
ART. III. — Phénomènes vitaux dans la plante. 468
ART. IV. — Phénomènes vitaux chez l'animal 473

CHAPITRE II. **Le principe vital ou l'âme** 476

ART. I. — Existence du principe vital. 476
ART. II. — Nature du principe vital 480
ART. III. — Origine du principe vital 488
ART. IV. — Mort du principe vital 492

LIVRE QUATRIÈME DE LA COSMOLOGIE

LA NATURE.

CHAPITRE I. **Constitution de la nature** 493

ART. I. — Notion de la nature 494
ART. II. — Lois de la nature 496
ART. III. — Ordre de la nature. 499

CHAPITRE II. **La dérogation aux lois de la nature, ou le miracle**. 500

ART. I. — Théorie du miracle 501
ART. II. — Principales erreurs sur le miracle. 504

CHAPITRE III. **Le cours de la nature** 506

ART. I. — L'évolutionisme 506
ART. II. — Le progrès indéfini 512

CHAPITRE IV. **La fin de la nature** 513

Sixième et septième édition avec manchettes et figures

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

Pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas

ET LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

Par ALBERT FARGES

Docteur en Philosophie et en Théologie,
Ancien directeur aux Séminaires de Saint-Sulpice et de l'Institut catholique de Paris,
Supérieur du Séminaire de l'Institut catholique d'Angers.

COURS COMPLET DE PHILOSOPHIE

traitant DU MONDE (mouvement, matière, vie) — DE L'HOMME (l'âme, la sensation, l'idée) — DE DIEU — *et de* LA MORALE *qui relie l'homme à Dieu.*

I. — Théorie fondamentale de l'Acte de la Puissance, du Moteur et du Mobile. 6e édition. Grand in-8 raisin, *franco* 2 50

II. — Matière et Forme en présence des sciences modernes. 6e édition, *franco*. . . . . 4 »

III. — La Vie et l'Évolution des espèces, avec une thèse sur l'évolution étendue à la formation du corps de l'homme. 6e édition, *franco*. . . . . 4 »

IV. — Le Cerveau, l'Ame et les Facultés (Réfutation du matérialisme contemporain, avec planches anatomiques). 7e édition *franco*. 6 50

V. — L'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes. 6e éd., avec 20 fig. sur les illusions d'optique, *franco* . . . . . 4 »

VI. — L'Idée de Continu dans l'Espace et le Temps (Réfutation du Kantisme, du Dynamisme et du Réalisme, avec figures). 6e éd., *franco* . . . . . 4 »

VII. — L'Idée de Dieu d'après la Raison et la Science, 1 vol. 576 pages in-8 raisin, 4e éd., *franco*. . . 7 50

VIII. — La Liberté et les Fondements de la Morale, avec la critique des systèmes de morale contemporaine 7 50

En faveur des Séminaires seulement, **prix très réduits**, — 50 0/0 — *le port est en plus.*

Ces Études adoptées dans un grand nombre de Séminaires en France et à l'étranger, sont le complément naturel de ce Manuel de philosophie scolastique, dont elles expliquent et développent méthodiquement les principales thèses. Elles s'appliquent à faire comprendre les idées abstraites, en montrant les faits sensibles d'où elles ont été tirées, et à mettre en lumière l'accord constant des théories avec les phénomènes vulgaires et scientifiques. C'est d'ailleurs la vraie méthode péripatéticienne, qui a l'avantage de rendre les vérités les plus hautes, accessibles à tous les esprits et fort intéressantes.

Ces Etudes COURONNÉES PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE ont été honorées **d'une lettre-préface de S. S. Léon XIII**, des éloges et des approbations de S. Em. le cardinal Zigliara, de M. Barthélemy Saint-Hilaire devant l'Académie des Sciences morales, de plusieurs autres membres de l'Institut, de Mgr Satolli et de Mgr Talamo au nom de l'Académie romaine de Saint-Thomas, de l'Académie royale de Bruxelles, du R. P. de Tandato, professeur au Collège romain, et d'un grand nombre de professeurs de nos Universités catholiques de Paris, d'Angers, de Lille, de Lyon, de Toulouse, de Louvain, de Fribourg, etc., etc.

Traduction en Italien, Espagnol, Allemand.

PHILOSOPHIA SCHOLASTICA

AD MENTEM S. THOMÆ AQUINATIS EXPOSITA
ET RECENTIORIBUS SCIENTIARUM INVENTIS APTATA

EDITIO DECIMA

2 vol. in-18. — Prix fort . . . . . 8 fr.

EN PRÉPARATION :

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

1 fort volume in-18.

VOCABULAIRE

DE

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

ET DE

LA PHILOSOPHIE MODERNE

1 volume in-18.

Imp. J. Thevenot, Saint-Dizier (Haute-Marne)

B 839 .F37 1905
v.1 SMC
Farges, Albert,
1848-1926.
Cours de philosophie
scolastique : d'aprhs
AYC-7766 (mcab)

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY
TRANSFERRED
BIBLIOTHECA
PROV. TORONTIENSIS
STUDENDATUS